





The Library  
University of California, Los Angeles  
From the Theodore E. Cummings  
Collection of Hebraica and Judaica



# GEDENKBUCH

ZUR ERINNERUNG AN

# DAVID KAUFMANN.

---

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. M. BRANN UND DR. F. ROSENTHAL.



BRESLAU

SCHLES. VERLAGS-ANSTALT v. S. SCHOTTLAENDER

1900.



ALLE RECHTE SIND VORBEHALTEN

BM

4/2

K155-

v.1

Gedenkbuch  
zur Erinnerung an David Kaufmann.

---

1804808

# INHALT.

## I. Abtheilung.

|   |      |
|---|------|
| 1. David Kaufmann. Biographie. Von Dr. Rosenthal . . . . .  | I    |
| 2. Verzeichniss der Schriften und Abhandlungen David Kaufmanns. Zusammen-<br>gestellt von Dr. M. Brann. . . . .                 | LVII |
| 3. Ueber Sacharia Cap. 8. Von J. Barth. . . . .   | 1    |
| 4. Strophenbau in den Proverbien. Von D. H. Müller. . . . .   | 5    |
| 5. Notes sur le second livre du Contre Apion de Josèphe. Par Théodore Reinach . . .   | 13   |
| 6. Zur Verproviantirung Jerusalems im Jahre 69/70 n. Chr. Von Adolf Bächler * 16  |      |
| 7. Wie lange stand die althebräische Schrift bei den Juden im Gebrauch?<br>Von Prof. Dr. Ludwig Blau. . . . .                   | 44   |
| 8. Eine Abraham-Legende. Von M. Friedmann. . . . .  | 58   |
| 9. Die Finger in Litteratur und Folklore der Juden. Von Immanuel Löw. . . . .   | 61   |
| 10. Die Sabbathinstitution im Islam. Von Ignaz Goldziher. . . . .   | 86   |
| 11. Tobit-Aphorismen. Von Oberrabbiner D. Simonsen. . . . .   | 106  |
| 12. An Arabic Fragment of the Scroll of Antiochus. Von Israel Abrahams M. A. . . .  | 117  |
| 13. Des versions hébraïques d'Aristote. Par Dr. M. Schwab. . . . .  | 121  |
| 14. Aleppo. Von E. N. Adler . . . . .   | 128  |
| 15. Nouveaux fragments du commentaire de Saadia sur Isaïe. (XL, 2—5 et 10—11).<br>Par M. Lambert, professeur à Paris . . . . .  | 138  |
| 16. Saadia Gaon's arabische Schriften. Von Moritz Steinschneider. . . . .   | 144  |
| 17. Jacob ben Ephraim, ein antikatolischer Polemiker des X. Jahrhunderts.<br>Von Dr. Samuel Poznanski in Warschau. . . . .      | 169  |
| 18. Jehuda Ibn Tibbon's Irrthümer in seiner Saadia-Uebersetzung. Von Wilhelm<br>Bacher. . . . .                                 | 188  |
| 19. Textkritische Bemerkungen zum 4., 5. und 6. Capitel des Emunoth we-De'oth.<br>Von Oberrabbiner Dr. S. H. Margulies. . . . . | 210  |
| 20. Geniza-Fragmente. Von M. Gaster. . . . .  | 222  |
| 21. Ueber die Echtheit der dem Dünasch b. Labrät zugeschriebenen Kritik gegen<br>Saadia. Von Dr. N. Porges. . . . .             | 245  |
| 22. Zur Charakteristik Raschi's. Von Dr. A. Berliner. . . . .   | 260  |
| 23. A Geniza fragment. Von Dr. Neubauer. . . . .  | 279  |

|    |  |     |
|----|--|-----|
| 24 | <u>Die Wormser Minhagbücher. Litterarisches und Culturhistorisches aus denselben</u> Von A. Epstein . . . . .  | 288 |
| 25 | <u>Ueber Simon Wolff Auerbach, Oberrabbiner von Grosspolen.</u> Von Dr. Philipp Bloch . . . . .  | 318 |
| 26 | <u>Der Hildesheimer Rabbiner Samuel Hameln</u> Von Dr. Lewinsky . . . . .  | 325 |
| 27 | <u>Alexandre et les Juifs. D'après les sources rabbiniques.</u> Par Israel Lévi. . . . .   | 346 |
| 28 | <u>Die Controverse der Synedrialhäupter.</u> Von Rabbiner Dr. A. Sidon. . . . .  | 355 |
| 29 | <u>Aus meinem Briefwechsel mit David Kaufmann</u> Von Dr. M. Horowitz. . . . .   | 365 |
| 30 | <u>Epitaphien mährischer Landes- und Localrabbiner von Nikolsburg</u> Von Rabbiner Dr. D. Feuchtwang. . . . .  | 369 |
| 31 | <u>Eine Sammlung Fürther Grabschriften.</u> Von Dr. M. Brann. . . . .  | 385 |
| 32 | <u>Die Grabschrift des Mardochai Mochiach.</u> Von Rabbiner Dr. Al. Büchler. . . . .   | 451 |
| 33 | <u>Eine Bücherconfiscation zu Fürth im Jahre 1702.</u> Von Rabbiner Dr. Bernhard Ziemlich . . . . .  | 457 |
| 34 | <u>Heinrich Heine's Stammbaum väterlicherseits.</u> Von Dr. Gustav Karpeles . . . . .  | 487 |
| 35 | <u>Zur Mährisch Ausseer Affaire.</u> Von Emanuel Baumgarten . . . . .  | 506 |
| 36 | <u>David Oppenheim.</u> Von Dr. Leopold Löwenstein. . . . .  | 538 |
| 37 | <u>Joachim Edler von Popper.</u> Von Dr. Samuel Krauss in Budapest. . . . .  | 560 |
| 38 | <u>R. David Fränckel</u> Von Dr. Max Freudenthal . . . . .   | 569 |
| 39 | <u>Die Toleranztaxe der Juden in Ungarn. Auf Grund archivalischer Quellen.</u> Von Dr. Béla Bernstein . . . . .  | 599 |
| 40 | <u>Das jüdische Berlin gegen Ende des 18. Jahrhunderts, in Abbildungen und Medaillen</u> Von Albert Wolf . . . . .   | 629 |
| 41 | <u>Stellung der jüdischen Litteratur in der christlich-theologischen Wissenschaft während und am Ende des 19. Jahrhunderts.</u> Von Dr. M. Güdemann. . . . . | 654 |
| 42 | <u>David Kaufmann als philosophischer Schriftsteller.</u> Von Dr. M. Kleis. . . . .  | 667 |
| 43 | <u>Autonomie und Freiheit.</u> Von Hermann Cohen . . . . .   | 675 |

## II. Abtheilung.

(Siehe das Inhalts-Verzeichniss hinter dem hebräischen Titelblatt.)



ie düstere Wolken Schleier vor der leuchtenden Sonne, so möge meine tiefe Trauer zurückweichen vor den weihervollen Gefühlen der Dankbarkeit, die mich heute im Innersten bewegen.

Es sei mir gestattet, Worte, zu welchen ich mich unabweislich gedrängt fühle, hier auszusprechen. Gilt es doch dem erwarteten Erscheinen des vorliegenden Werkes, das dem Andenken meines theuern unvergesslichen Gatten, Prof. David Kaufmann, von seinen Freunden gewidmet worden ist.

Allen Mitarbeitern ist es, wie Sie versicherten, ein aufrichtiges Herzensbedürfnis gewesen, an diesem Werke der Pietät mitzuwirken, um dem verklärten Geiste des gel. Freundes ein Denkmal zu setzen, das seiner und der von ihm gepflegten und über alles geliebten jüdischen Wissenschaft würdig wäre.

Was er einst mit vollen Händen und überströmenden Geistes aus den reichen Vorrathskammern seiner Gelehrsamkeit ausgeläet, hat Blüthen und Früchte hervorgetrieben. Was sein edles, warm schlagendes Herz, das mir, der Gattin, noch größer dünkte, als sein umfassendes Wissen, an Theilnahme und hingebender Liebe gespendet, hat ihm die Freundschaft und Verehrung aller Mitstrebenden erworben. Darum nahm, als ein jähes graufames Verhängnis ihn aus seiner Bahn gerissen, ein so großer Gelehrtenkreis wahrhaft innigen, mitfühlenden Antheil an dem Tode meines theuern Gatten, mit dem so viele unerfüllte Wünsche und Hoffnungen in die Erde versenkt wurden.

Und als mein Schwager Dr. Rosenthal und der Jugendfreund des Verbliebenen, Dr. M. Brann, die liebevolle Idee anregten, unter ihrer Führung und wissenschaftlichen Anordnung dieses Sammelwerk herauszugeben, da folgte man willig und scharte sich um ihre Fahne.

Mein aufrichtiger, tief gefühlter Dank gebührt nun vor Allem diesen beiden mir so nahe stehenden Männern, die keine Mühe scheuten, um ihre Idee durchzuführen und zu verwirklichen. Inmitten ihrer eigenen überreichen und anstrengenden Amts- und Berufspflichten haben sie dem theuren Andenken des Verklärten ihre knappe Muße geweiht. Wahrlich, eine solche opfervolle Hingebung kann nur des Herzens tiefster Verehrung und Liebe entspringen, einer Liebe, die stärker ist wie der Tod.

Auch allen anderen verehrten Freunden und Mitarbeitern an diesem Gedenkbuche danke ich wärmstens. Gebe ich mich doch dem Glauben hin, daß diese Blätter von dem Hauche der Unsterblichkeit umweht sind, da sie alle an das unsterbliche Geistesleben David Kaufmanns anknüpfen, und da sie alle von derselben Begeisterung und Liebe durchdrungen sind, die den Verewigten für seine Wissenschaft und das Judenthum erfüllten, denen zu dienen, er in seinem so kurzen Dasein mit der ganzen Kraft seiner gläubig frommen Seele rastlos bestrebt gewesen ist.

So will ich denn auch den Tribut der Anerkennung, der heute meinem Manne gezollt wird, als ein erhebendes und trostreiches Zeichen hinnehmen, und zugleich als einen sichtbaren Beweis dafür, daß seine geistigen Errungenschaften und Leistungen für Israels Ruhm und Ehre fortwirken werden, und daß sein Andenken im Herzen der Nachwelt nimmer erlöschen wird.

Es sei mir hierbei gestattet, dem innigen und tief gehegten Wunsche Ausdruck zu leihen, daß der Genius der Liebe und Dankbarkeit, welcher dieses Gedenkbuch ins Leben gerufen hat, auch mir tröstend zur Seite stehen möge, und daß ich auf diejenigen, die einst David Kaufmanns Freunde waren zählen darf, wenn es sich darum handeln wird, alles, was an geistigen Schätzen von ihm zurückgeblieben ist, endlich der Oeffentlichkeit zuzuführen. Dann wird dieses Werk mir zum erlösenden Trostesengel geworden sein.

Z. Zt. Meran.

Frau David Kaufmann.

# David Kaufmann.

## Biographie

von

Dr. Rosenthal.

---

„Nicht der Geist allein ist der Vater von Geisteswerken: der ganze Mensch nimmt Theil an ihrer Entstehung.“ So zeigen sich in den Werken des so früh heimgegangenen David Kaufmann neben dem umfassenden Geist, dem tiefen Denker und vielseitigen Gelehrten auch die Spuren seiner ganzen Naturanlage, seines reichen Gemüths, seines Schönheitsfinns, seines religiösen und menschlichen Empfindens, des ungewöhnlichen Menschen. Auch die Liebe, Verehrung, ja Bewunderung, welche David Kaufmann wie nur wenigen Gelehrten aus den weitesten Kreisen entgegengebracht wurde, sind wie den Schöpfungen und Heußerungen seines Geistes so auch zugleich dem Zauber seiner glänzenden und eigenartigen Persönlichkeit mit zuzurechnen. Um David Kaufmann in seiner vielseitigen Bedeutung zu verstehen und zu beurtheilen, muß man daher sein Leben kennen.

David Kaufmann wurde Anfangs Juni 1852 in der Judengasse zu Kojetein in Mähren geboren. Seine Kindheit fällt also in jene Zeit, wo der Culturstrom der neueren Zeit aus den höher gelegenen Geistescentren sich bereits bis in die Niederungen der abgelegensten Ghetti zu ergießen begann, nachdem die mittelalterlichen Schranken und Dämme nicht lange vorher gesetzlich gefallen und beseitigt waren. Es war die Zeit des Uebergangs, wo die Gegensätze des Alten und Neuen noch unvermittelt

neben einander und gegen einander standen und um die Herrschaft rangen. Unter dem Einflusse dieser Gegensätze entwickelten sich die geistigen Anlagen des ungewöhnlich begabten Knaben. Die herrschende Richtung in der Judengasse zu Kojetein war damals noch die der strengen Orthodoxie, und das Ideal aller wissenschaftlichen Bestrebungen war die Kenntniss des Talmuds und der heiligen Schriften und ihrer Commentare in der Ursprache. Diese Geistesrichtung, welche von hervorragenden gelehrten Rabbinen, wie von einem R. Meir Rosenberg, dem Enkel des sogenannten hohen R. Löb aus Prag, von R. Elazar Fleckeles (später zu Prag und Verfasser der berühmten Reiponen *תוספת תורה* und zahlreicher Werke) und R. Mose Perls (später Rabbiner zu Eisenstadt und Bonyhád in Ungarn) ihre Pflege, Weihe und Vertiefung empfangen <sup>1)</sup>, hatte in den Herzen der Gemeinde viel zu tiefe Wurzeln gefaßt, als daß sie aus dem Leben derselben so leicht hätte schwinden können. Stand doch auch jetzt noch seit 1844 R. Jakob Brüll, der grundgelehrte Schwiegersohn des berühmten Landesrabbiners R. Nahum Trebitch als eine talmudische Leuchte an ihrer Spitze. Zu den Jüngern und Vertretern dieses mit hellem Glanze niedergehenden Geistes der alten Zeit stellten aber auch die Vorfahren unseres David manche vortreffliche und führende Persönlichkeiten. Wir vermögen den Stammbaum der in Kojetein alt eingeweihten Familie Kaufmann nicht weit hinaufzuführen. Denn was David Kaufmann in seinem Vorworte zu Samion Wertheimer von der Macht der Vergessenheit sagt, „daß sie schon in der vierten Generation die Erinnerung an den Urgroßvater gründlich auslöscht,“ das gilt auch bei ihm selbst.

1) In einem von meinem Schwager Dr. H. Oppenheim zu Brünn mir zur Verfügung gestellten Verzeichniß Mährischer Rabbinen, welches von dem sel. Rabbiner Joseph Weiss früher zu Gaya, später Neustadt herrührt, werden für Kojetein folgende Rabbinen angeführt: הרב בעל בית יעקב, ר' מאיר ראובנשטן חתן ר' שלמה נ"ס חסד, ר' אברהם פלעקלס וזל, ר' יצחק בורשטיין וזל, ר' בנה פזלס, ר' דוד בנה (פזלס), וזל ר' יעקב רומניץ ובשנת תרמ"ג רבין קארפס וזל; וזל: ר' ב"ר יצחק ויש בוטבטש שלי, ר' יעקב ב"ר מנחם וזל.



Schon von seinem Urgroßvater wissen wir bloß, daß sein Name R. Israel, Sohn des R. Mendel gewesen, daß er sich eines höheren Ansehens erfreute und daß zu den Gliedern der Familie zu jener Zeit auch „berühmte Männer“ gezählt wurden. Auch dieses Wenige verdanken wir nur einem günstigen Zufall<sup>1)</sup>. Erst von R. Isaak, dem Sohne des Rabbi Israel, wissen wir Näheres zu berichten. Er war ein Schüler des R. Akiba Eger, dessen berühmtes Lehrhaus zu Posen er besuchte. Neben seinem kaufmännischen Beruf beschäftigte er sich zeitlebens in den Mußestunden auch mit dem Talmud. Von dem Strahl des Geistes, der von dem großen Meister auf den tüchtigen Schüler übergegangen, zeugen noch einige wenige halachische Novellen, die uns in seiner Handschrift erhalten geblieben.

Die ihm von Seiten der „hochfürstlich Metternich'schen Verwaltung“ ertheilte obrigkeitliche Bewilligung zur Heirath mit Barbara Hochberg ist vom 14. Hornung 1814 datirt. R. Isaak war wegen seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit das angesehenste Mitglied der jüdischen Gemeinde.

---

<sup>1)</sup> In einer von dem Rabbiner Gerson Buchheim ausfertigten und persönlich unterschriebenen Urkunde über einen Ausgleich in Sachen eines Grenzstreits mit dem Nachbarhause wird unter den streitenden Parteien von dem Rabbiner nur R. Israel, der Sohn R. Mendels, allein mit dem Prädicat **המורם והנלה** = hochangesehen bezeichnet. Die Urkunde ist vom 7. Ab 568 = 1808 datirt und beruft sich auf einen darin abschriftlich mitgetheilten älteren Urtheilspruch (**דסק בדר**), welcher in einem Grenzstreite zwischen dem Vater Israels, dem R. Mendel **ברל** und dem Neffen seiner Frau, R. Lipmann **נחל** **מנחם מנחם מנחם מנחם** gefüllt wurde. Dieser **דסק בדר** ist datirt 3. Siwan 525 = 1765 und unterschrieben von einem Rabbiner Ahron Ephraim (? der zweite Name nicht gut leserlich) aus Prag. Dieser Name fehlt in dem Verzeichniss der Rabbinen von Weisse. In einer dem R. Isaak ausgestellten Urkunde über Stiftung eines Legats für Arme zum Andenken an seinen Vater R. Israel wird auf des Letzteren Testament vom 23. November 1823 und publicirt 4. Jänner 1825, hingewiesen. R. Israel ist erst Ende 1824 gestorben. Der unterschriebene Rabbiner nennt sich R. Isaia Reiniger = **ר' יסאי רייניקר** bei Weisse.

Sein ältester Sohn Leopold schloß am 8. April 1851 zu Altittsheim durch Rabbiner Brüll die Ehe mit Rosa David. In diesem Hause, bei den Eltern unseres David, fand R. Jaak nach dem Tode seiner Gattin in den Tagen des hohen Alters besonders von Seiten seiner Schwiegertochter eine überaus liebevolle und hingebende Pflege und Fürsorge, bis er am 4. Januar 1854 starb.

Von mütterlicher Seite führen weder schriftliche noch mündliche Ueberlieferungen über den Großvater der Frau Rola Kaufmann hinaus. Was wir aber über ihren Vater und Großvater erfahren, zeigt uns dieselben als Männer, die vermöge ihrer socialen Stellung und geistigen Bedeutung weit über das Gewöhnliche hervorragten. Sie waren wohlhabende und angesehene Kaufleute. Der Großvater hieß Jakob David und wohnte zu Waagstadt. Er galt als talmudische Autorität, an die man sich im ganzen Umkreise mit religionsgesetzlichen Fragen um Auskunft und Belehrung wandte. Er stand auch im hohen Ansehen bei der Behörde, bei der er nach der Ueberlieferung in der Familie als Vertreter der Judenschaft die damals übliche Ehrenstellung eines Primas derselben (ראש כנ"ה) eingenommen haben soll. Ein Sohn des Jakob David wurde ein weitberühmter Arzt und Kreisphysikus zu Telschen unter dem Namen Dr. Jägerndorf. Er war medicinisch gelehrt und auch im hebräischen Schriftthum wohl versiert. In seiner letzten Zeit wohnte er in Paris, wo er auch starb. Ein anderer Sohn Namens David nannte sich David Jakob David, war im Talmud bewandert und seinem Berufe nach Kaufmann; er wohnte ursprünglich in Waagstadt und übersiedelte später nach Altittsheim, wo er eine Besitzung käuflich erwarb und ein prächtiges Haus selbst erbaute, in dem er mit seiner Frau und 14 Kindern wohnte. In diesem Hause errichtete er auch eine PrivatSynagoge, für welche er die entsprechenden Thorarollen mit reichem Silberschmuck anschaffte. Der Thoralschmuck dieser später aufgelösten Synagoge zierte in den letzten Jahren das Arbeitszimmer seines nach ihm benannten Enkelsohnes David zu Budapest. Zur Unterhaltung eines regelmäßigen Minjan

in dieser Synagoge wurden arme Glaubensgenossen in dem benachbarten Neutitchein gegen Bezahlung bestellt. Das Leben und Wirken dieser in ihren Kreisen hochangesehenen Vorfahren, ihre Tugenden, ihre Frömmigkeit und ihre Liebe zum jüdischen Schriftthum bildete die stete Erinnerung und den steten Gesprächsstoff der Eltern unseres David, wodurch sie ihren Kindern die Richtung auf das Höhere gaben und Frömmigkeit und Begeisterung für das Judenthum in ihre Herzen verpflanzten.

Als David Kaufmann in dem alten Stammhause zu Kojetein geboren wurde, da lebte von seinen Großeltern nur noch der hochbetagte R. Jiaak Kaufmann, der seinem Sohne Leopold bei der Eintragung der Geburt unseres David noch assistirte<sup>1)</sup>. Der ehrwürdige Greis hatte noch die Freude, nicht nur segnend die Hände auf das Haupt des geliebten Enkelsohnes zu legen, sondern in der frühen Offenbarung ungewöhnlicher Geistesgaben in dem auch von Gestalt schönen Kinde eine herrliche Verheißung für die Zukunft begrüßen zu können. R. Jiaak verchied gegen Ende 1854 in der beglückenden Zuversicht, daß die Erziehung dieses Enkels bei seinem frommen und biederem Sohne und der von ihm überaus geliebten und hochfinnigen

---

למוס' נולד לי בן יום חן תרם לשם ומל ביום בו חן וקראו שמו בישראל<sup>1)</sup>  
 על שם אביו וקנו מ' דוד דל הכונה נ'ד . ושם אביו וקנו מ' יעקב שהיה דעם סאני  
 שטאטס וזררה ידעא ללל הקראו (Kris) דעם . ואביו וקנו מ' דוד וזל היה דעם  
 ללל וקנו מ' באלטשטיין סקא שם דראטס זאנא, ובתוך בנינו דבן לו בית חפלה שם  
 כל הספרים שצ'ד לכל השנה אף בי' טראים, וכלתי ספן גם היה ספן לקט שנים  
 לתורה . ומנו לנדרו לתורה ולחפלה ולשנים טובים . Dies der Wortlaut d.r Ein-  
 tragung der Geburt. Das stimmt auch mit der sicheren Angabe der Mutter überein, dass ihr  
 Sohn David an einem Sonntag geboren wurde. Der 19. Siwan 5612 fiel auf einen Sonntag,  
 den 6. Juni 1852. Dieser Tag ist auch in die Matrikel als Tag seiner Geburt verzeichnet.  
 In seinem eigenhändig geschriebenen Lebenslauf jedoch, den er am 7. Juni 1867 beim Ein-  
 tritt ins Seminar seinem Lehrer Dr. Ros'n unterbreitete, und der sich im Besitze seiner  
 Gattin befindet, bezeichnet er selbst diesen Tag als seinen 15. Geburtstag und so hat er  
 auch während seines ganzen Lebens den 7. Juni als seinen Geburtstag festgehalten. Dem  
 folgte auch der pietätvolle Sinn der Gattin bei der Inschrift des Denkmals.

Schwiegertochter in den besten Händen sei. Und darin hat er sich nicht getäuscht.

Von einer planmäßigen Erziehung war hier keine Rede. Pädagogische Künste wurden hier nicht angewandt. Dazu sind die Eltern unseres David zu schlicht und viel zu sehr in Anspruch genommen gewesen von der harten Arbeit des Berufs in einem größeren landwirthschaftlichen Betriebe. Eine Menschenpflanze von so eigenartigen, gesunden und starken Triebkräften bedarf zu ihrem Gedeihen auch weniger der gärtnerischen Kunst als vielmehr der Freiheit der Bewegung und Ausbreitung sowie des Sonnenlichts, zu dem sie hinstrebt. Wie alle großen Talente verdankte auch David das Meiste sich selbst und den überaus reichen Gaben, die er von Mutter Natur als ein herrliches Wiegen-gelchenk empfangen. Für seinen in die Tiefe des Gegenstandes scharf eindringenden Geist, für seinen edlen Formeninn, für seine warmherzige Empfänglichkeit und sein feines Verständniß für alles Schöne in der Natur wie in der Kunst, für die sprachliche Feinfühligkeit und die hohe Gestaltungsgabe in der Darstellung seiner Gedanken und Empfindungen durch Wort und Schrift, für alle diese und viele andere bewunderungswürdigen Vorzüge seiner Person und seiner Arbeiten konnte er weder aus dem Elternhause, noch aus der Umgebung des Ghettos seiner kleinen Heimatsstadt, noch aus der ziemlich eintönigen Landschaft der fruchtbaren „Hanna“ irgend eine nachhaltige Anregung gewinnen. Nichts desto weniger haben auch diese ihren wesentlichen Antheil an der Ausbildung seiner Persönlichkeit, zum mindesten an der moralischen und geistigen Richtung derselben. Aus dem landmännlichen Beruf des Vaters hatte er die unverfälschte Liebe zur Natur und jene nachhaltigen Eindrücke empfangen, welche in den farbenprächtigen Naturbildern in die Erscheinung treten, die seinen schriftstellerischen Arbeiten einen so eigenartigen Reiz verleihen. Aus dem Ghetto hatte er die Hochachtung des jüdischen Familienlebens, dessen Erinnerungen bei seinen Darstellungen jüdischer Familien noch sichtbar nachwirken. Von Seiten seiner guten,

frommen und biederem Eltern hatte er nicht nur bei seinem Lernerf der hingebendste Liebe und opferwilligste Fürsorge gefunden, sondern auch die heilsamste Förderung mancher Charaktereigenschaften durch ihr lebendes Beispiel, durch ihr vorbildliches Leben. Dafür hatte dieser zärtlich liebende Sohn auch stets eine kindlich dankbare Anerkennung. So schrieb er in einem Briefe, datirt vom 17. 10. 79, an mich: „Meine Eltern und ihr Haus sind die Schlichtheit und Bescheidenheit selber. Gleichwohl haben wir Kinder von der Wiege an die Richtung auf das Höhere und Edlere erhalten und wie aus der Atmosphäre unseres Elternhauses in uns aufgenommen.“ Viele Eigenschaften des Sohnes waren geradezu eine Bestätigung der Theorie seelischer Vererbung. Denn mit seinem hohen Ordnungssinn, dem rastlosen Arbeitstriebe, dem nie ermüdenden Fleiße, der fast selbstquälerischen Gründlichkeit in der Erfüllung jeglicher Aufgabe und der keuschen, ja zaghaften Zurückhaltung in Allem, was die eigene Person betraf, obgleich er sich seines Werthes wohl bewußt war, erinnerte er fast Zug für Zug an seinen Vater. Von seiner Mutter aber hatte er den idealen Sinn, das tiefe und reiche Gemüth, die schwärmerische Liebe und Begeisterung für das Judenthum und das jüdische Schriftthum<sup>1)</sup>.

Im Alter von vier Jahren wurde der Schöne und geistig geweckte Knabe bereits in die jüdische Volksschule zu Kojetein geschickt, von

---

<sup>1)</sup> In seinem „Lebenslauf“ erkennt auch der Knabe den vorbildlichen Einfluss der Eltern auf seinen frühzeitigen Ernst und Fleiss dankbar an. „Der hohe Ernst, die rastlose Thätigkeit und der emsige Gewerbestreiss im Hause meiner Eltern mussten mich zu einem ersten Streben, zu grösserem Fleisse wecken, worauf auch ihr Augenmerk, ihre ganze Sorgfalt gerichtet war. Der Hinblick auf die fortwährenden Sorgen und Plagen, denen ein Landmann, denen der Vater als solcher ausgesetzt, wie der Hinblick auf den unendlich rastlosen Eifer, mit dem er seinem Gewerbe oblag, konnte nur eine vortheilhafte Wirkung auf mich ausüben. Bei der Mutter war dies nur um so mehr der Fall. Einsehend, dass ihr höchstes Streben nur in meiner Ausbildung gipfte, konnte ich sie, deren Wünsche zu erfüllen stets in meiner Absicht lag, nur durch Ernst und Fleiss zufrieden stellen wollen.“

welcher er im Alter von neun Jahren bereits entlassen wurde<sup>1)</sup>. Wegen seiner ungewöhnlichen Begabung und seines musterhaften Fleißes und Betragens wurde er der Liebling seiner Lehrer wie der ganzen „Gasse“. Da aber von Seiten der Eltern das Hauptgewicht auf das Hebräische und die Kenntniß der Bibel in der Ursprache gelegt wurde, so wurde er darin noch durch Privatunterricht und namentlich nach Beendigung der Volksschule besonders gefördert, und zwar von den Lehrern Abraham Seidel, Josef Grün und Heinrich Böhm, denen er stets ein treues und dankbares Andenken bewahrte. Gegen den Letzteren, dessen Privatunterricht er auch im Englischen und Französischen erhielt, hat er später bei Gelegenheit seines Conflictes mit dem Gemeindevorstande die Dankbarkeit des früheren Schülers durch ein thatkräftiges Eintreten für ihn an den Tag gelegt. 1861—1867 gehörte er dem Gymnasium zu Kremier als Privatschüler an. Diese in Oesterreich eigenthümliche Einrichtung verpflichtete den sogenannten „Privatisten“ nur zu Ablegung einer Semestralprüfung. Zum Besuch der Schule war dieser nicht verpflichtet. Um dem Unterrichtsplane der Schule folgen zu können, mußte er sich von einem Schüler des Obergymnasiums zu Kremier über das Wochenpensum instruiren und eine entsprechende Anleitung für seine Privatarbeiten ertheilen lassen. Zu diesem Zweck mußte er wöchentlich ein- bis zweimal nach Kremier gehen und die 2stündige Entfernung zumeist zu Fuß zurücklegen, da es in jener Zeit noch keine Bahnverbindung zwischen den beiden Orten gab, und es auch an sonstigen Fahrgelegenheiten mangelte. Gewiß verdankte er dem Privatunterricht der trefflichen jungen Leute, die an dem Unterricht des begabten und streblamen Knaben ihre Freude hatten, und von denen manche später eine geachtete Stellung einnahmen, sehr viel; das Meiste aber verdankte er sich selbst, dem unstillbaren Lerneifer und dem gewissenhaften Selbstunterricht. Denn eigentlich genoß er nur während der

<sup>1)</sup> „Und so wurde ich nach zurückgelegtem 9ten Lebensjahre aus der Schule entlassen“, so heisst es in seinem „Lebenslauf“.

ferien einen gründlichen und ausgiebigen Privatunterricht durch den Sohn des Kojeteiner Rabbiners, Nehemias Brüll, den damaligen Schüler des Obergymnasiums zu Kremsier und späteren gelehrten Rabbiner zu Frankfurt a. M., den leider ebenfalls in der Vollkraft der Jahre heimgegangenen. Sonst war er während des ganzen Jahres doch hauptsächlich auf sich und seinen Fleiß angewiesen. Um so bemerkenswerther ist es, daß er trotzdem regelmäßig seine Prüfungen für die ersten sechs Klassen des Gymnasiums und zumeist mit Auszeichnung ablegte. Er nannte später scherzweise diese Epoche seines Lebens die Zeit seiner Wanderungen nach Mekka. Dabei wurden aber auch die hebräischen Studien nicht vernachlässigt. Dafür sorgte auch die herrliche Mutter, deren frommer Sinn stets auf die Bereicherung der Kenntnisse des Knaben nach dieser Seite vorzugsweise gerichtet war. Die einzige Stelle in dem kleinen Ort, von der er nach dieser Seite gründliche Anregung und Unterweisung erhalten konnte, war das Haus des Rabbiners Jakob Brüll, dessen beide Söhne Nehemias und Adolf und besonders der erstere, in ihrem jüdischen Wissen auch bereits weit fortgeschritten waren, wie sie auch im Alter unserm David bedeutend voraus waren. In diesem Hause sollte David nach dem Wunsche der Mutter so viel als möglich verkehren. Herrn Jakob Brüll, diesem grundgelehrten und scharfsinnigen Talmudisten, der auch von dem wissenschaftlichen und historisch-kritischen Sinn seiner Zeitgenossen, eines Rappaport und Krochmal viel besaß, verdankte er nicht nur den grundlegenden Unterricht in den Bibelcommentaren und im Talmud, sondern auch Anregung für seine späteren theologisch wissenschaftlichen Bestrebungen.

Ihm kam dabei nicht nur die leichte Fassungskraft und das hervorragende Gedächtniß zu Gute, sondern auch die peinliche Gewissenhaftigkeit, mit der er seine Arbeiten machte und alle seine Aufgaben erfüllte. „Wenn man die Bücher und Schreibhefte des Knaben,“ so lautet eine Mittheilung seines jüngeren Bruders Ignatz Kaufmann, „die noch heute im liebevollen Elternhause treu aufbewahrt werden, zur Hand nimmt, so

belcheicht Einen ein Gefühl der Bewunderung nicht bloß für die charakteristische Reinlichkeit und Ordnungsliebe, die daraus entgegenleuchtet, sondern auch für die so früh bemerkbare Selbsterziehung zum Verhüten von Kritzeleien, Neben-, Dazwischen- oder Darüberzeichnungen, von denen sonst ähnliche Schulkinderchriften entstellt zu sein pflegen. Man sieht, es übte sich der junge Geist schon in den Kinderschuhen im klaren Denken bis zu einem Grade, daß die einmalige Niederschrift auch schon als Reinschrift ausfiel und die zeitraubenden Abichreibungen unnöthig wurden, eine Angewöhnung, die für die spätere, mit der Kürze seines Lebens contrastirende, überaus reiche geistige Productivität sich zum Segen gestaltete<sup>1)</sup>). Diese Exactheit und Sauberkeit erstreckte sich bei ihm auch auf Kleidung und Haltung. Erregte er auch dadurch sowie durch seine Klugheit in Fragen und Antworten die allgemeine Aufmerksamkeit, so blieb sein Wesen doch so natürlich kindlich, so bescheiden und anspruchslos, daß man ihn im Orte nicht bloß anstaunte, sondern auch liebte. In seinem treuherzigen Anschluß an Altersgenossen und Gespielen wurde er nicht nur der erkorene Liebling der Ghettojugend, sondern auch der christlichen Bevölkerung, da die antisemitische Scheidung zwischen ihr und den Juden damals noch nicht existirte.

Charakteristisch für den vielseitig sich bethätigenden Wissenstrieb des Knaben und gleichsam vorbedeutend für den zukünftigen Historiker und Genealogen war sein lebhaftes Interesse für alle bestehenden Verhältnisse seiner Vaterstadt, für ihre Entstehung und Entwicklung und namentlich für die Verwandtschaftsgrade und die Abstammung der Menschen seiner Umgebung, so daß in seiner Seele das Ghetto, dessen Familien und ihre Schicksale sich wie in einem klaren Spiegel wiederpiegelten, der die gewonnenen Bilder für immer festhielt. Er kannte in der Gasse jedes

---

<sup>1)</sup> Auch die sonstigen Angaben über die Zeit der Kindheit und der ersten Jugend Davids sind inhaltlich und theils auch wörtlich der Mittheilung meines Schwagers Ignatz Kaufmann mehrfach entnommen.



Haus und seine wechselnden Besitzer. So war er aber auch mit dem ganzen Orte vertraut, und jeder Stein und jedes Bäumchen hatte eine Stelle in seinem Gedächtniß. Sein großartiges Gedächtniß, das einer wohlverkalkten Cisterne glich, die keinen Tropfen durchläßt, hielt die Eindrücke der Kindheit fest; die Liebe zur Heimat aber, in der er auch nur allgemeine Liebe gefunden, ließ ihn selbst das Unwichtigste und Geringsfügigste seiner dauernden, warmen Theilnahme würdig erscheinen. So setzte er oft in späterer Zeit die Bewohner seiner Vaterstadt und selbst die Tagelöhner, die er von früher her als Arbeiter bei den Eltern kannte, in Erstaunen und Verwunderung durch Fragen und Erinnerungen, die sich auf alte und ihnen längst entwundene Vorgänge bezogen.

Unter den Lehrgegenständen des Gymnasiums zogen ihn am meisten das Griechische und die Naturwissenschaften an. Seine Vorliebe für das Erstere führte ihn zu einer größeren, freiwilligen Privatlectüre griechischer Schriftsteller, seine Schwärmerei für die Naturwissenschaft zu Sammlungen von Pflanzen, Käfern und Schmetterlingen, die er sich anlegte, sowie zu physikalischen Experimenten, wofür er sich die nöthigen Materialien und Instrumente unter den schwierigen Verhältnissen des kleinen Ortes oft in recht findiger Weise zu verschaffen wußte, und wozu er die Beihilfe eines dortigen jüdischen Photographen häufig in Anspruch nahm. Diese Liebe zur Naturwissenschaft hat ihn nie verlassen, und mit deren fortschreitenden Ergebnissen machte er sich stets vertraut. Diese Liebe zu den Naturwissenschaften hing mit seiner Liebe zur Natur im Allgemeinen zusammen, welche aus dem landwirthschaftlichen Beruf des Vaters ihre Nahrung zog. Auf seine für alles Schöne überaus empfängliche Seele übten die Reize einer wenn auch mehr eintönigen als großartigen Landschaft, die aber doch von zwei kleinen Flüssen belebt ist, und während des Sommers durch ihre ungewöhnliche Fruchtbarkeit und das prächtige Farbenspiel eines üppigen Wachstums viel Schönes und Liebliches hat, eine mächtige Wirkung, seinen Sinn für die Betrachtung der Natur für die Dauer schärfend. So sind die deutlichen Aufsätze des Knaben bereits

voll von Naturbildern, wie sie später dem künstlerischen Stil des Meisters einen eigenen Zauber verleihen.

Zu Ostern 1867, als der Knabe noch nicht 15 Jahre alt war, wurde nach dem Wunsche der Mutter die Entscheidung für eine Ausbildung für den theologischen Beruf getroffen. Sein Vater war für die Wahl des landwirthschaftlichen Berufes. Herr Rabbiner Jakob Brüll, sein gütiger Lehrer, brachte ihn selbst nach Breslau<sup>1)</sup>, wo er in die damals noch bestehende Gymnasialabtheilung des jüdisch-theologischen Seminars eintrat. Gleich den anderen in diese Abtheilung neu eintretenden Schülern hatte er auf Wunsch des Lehrers, Dr. Rosin, beim Eintritt eine Beschreibung seines Lebens zu geben. Mit diesem kleinen Aufsatze hatte er sich sofort die Zuneigung dieses ausgezeichneten Gelehrten und auch seiner fein gebildeten Gattin erworben, welcher Rosin in seiner freudigen Ueberraschung von der ungewöhnlichen stilistischen Art des Knaben unmittelbar mittheilte. Der edle, erfahrene und tiefblickende Lehrer erkannte darin einen für dieses Alter seltenen sittlichen Ernst und trotz der sprachlichen Mängel eine vielverheißende stilistische Begabung, wie ich selbst aus dem Munde dieses hochverehrten Freundes (s. H. öfters vernahm<sup>2)</sup>). Damals wurde schon der Keim gelegt zu jener warmherzigen Liebe und Freundschaft, die sich zwischen dem Lehrer und seinem Schüler mit den zunehmenden Jahren und der wachsenden Bedeutung des Letzteren nur immer mehr erhöhte und vertiefte.

Seine Studienzeit in Breslau, welche jedoch zwei Mal für je ein Semester unterbrochen wurde, dauerte fast zehn Jahre, bis zu seiner feier-

---

1) In seinem „Lebenslauf“ erkennt der Knabe mit herzlichem Danke an, dass Rabbiner Brüll „einen grossen, ja den grössten Antheil“ an seiner bisherigen Erziehung habe, „und meistens war er es, der mich bis zu meinem gegenwärtigen Stande gebracht hat“.

2) Der Aufsatz hat die Ueberschrift: „Mein Lebenslauf“. Die am Schlusse befindliche Note des Lehrers lautet: „Eingehend und sinnig! Die Sprache und Schreibform bedarf noch einer sorgsamten Berichtigung und Aufmerksamkeit. Im Ganzen befriedigend. Rosin 17. VI. 67“.

lichen Entlassung am 28. Januar 1877. Denn im Sommerhalbjahr 1869 war er in Telschen, wo er seine Maturitätsprüfung bestand, und im Sommersemester 1874 studirte er in Leipzig, wo er auch zum Dr. phil. promovirt wurde. Das waren Jahre ernster und erfolgreicher Arbeit, gegen deren Ende der kräftig und mächtig aufgeschossene Baum seiner Erkenntniß bereits seine ersten herrlichen Früchte gezeitigt hatte.

Von seinen großen Fortschritten in den theologischen Studien zeugten die ungewöhnlich ehrenvollen Prädicate und Auszeichnungen, die ihm von Seiten der Docenten des Seminars zu Theil geworden, wie dies aus dem Protokoll des Seminars zu ersehen ist. Mit demselben Eifer, mit dem er sich den am Seminar von Frankel und dessen Nachfolger Lazarus, Grätz, Freudenthal, Rosin und Zuckermann gelehrten und geleiteten Studien widmete, studirte er auch an der Universität Orientalia, Philosophie und Naturwissenschaften bei Schmölders, Dilthey, Magnus und Ferdinand Cohn. Er betrieb Alles mit großer Gründlichkeit und Hingebung. Es zeugt von seiner hohen und vielseitigen Begabung, wie von seinem seltenen Fleiße, daß er neben seinen streng wissenschaftlichen Studien sich während dieser Zeit nicht nur mit dem allgemein litterarischen Bildungsstoff erfüllte, sondern durch zahlreiche und zum Theil recht bemerkenswerthe Veröffentlichungen sich auch bereits einen geachteten litterarischen Ruf erworben hat.

Seine ersten litterarischen Erzeugnisse waren Recensionen, die er in Rahmers Litteraturblatt, im Magazin für die Litteratur des Auslandes, den ungarischen Grenzboten und in den Feuilletons der Schlesischen Presse, der Neuen freien Presse und der Deutschen Zeitung veröffentlichte. Er zeichnete seine ersten Artikel mit K., D. K. oder D-d K-nn, weil der junge Mann in seiner Bescheidenheit noch nicht mit seinen vollen Namen hervorzutreten wagte. Schon seine Abhandlungen aus dem Jahre 1872 zeugen aber von einer solchen Reife des Urtheils, von einer so großen Belesenheit, und sind auch von einer solchen stilistischen Feinheit, daß man in ihnen den kaum zwanzigjährigen Studenten gewiß nicht als Verfasser vermuthen

konnte. Die Behandlung der überaus zahlreichen größeren und kleineren Aufsätze dieses ungewöhnlich productiven Geistes würden hier zu weit führen. Für unseren Zweck sind uns nur die für seine Person und seine geistige Entwicklung charakteristischen von Wichtigkeit. Unter den im Jahre 1872 von ihm veröffentlichten Artikeln sind nach dieser Seite namentlich zwei von besonderer Bedeutung. In erster Linie die Anzeige der „jüdischen Familienpapiere, Briefe eines Missionärs herausgegeben von Gustav Meinhardt.“ *Magazin f. d. Litt. d. H.* p. 388 ff. Dieses Buch, das mit ätzender Schärfe die Schäden der Zeit und besonders innerhalb des Judenthums aufdeckt und geißelt, und das mit eindrucksvoller Tiefe der Gedanken und Wärme der Ueberzeugung die Wahrheit des Judenthums gegen die frömmelnde Aufdringlichkeit des christlichen Missionswesens kündigt und vertheidigt, machte auf den jungen Kaufmann einen so tiefen Eindruck, daß er zeitlebens der begeisterte Wortführer dieses Buches und des Verfassers Wilhelm Herzberg wurde, den er auch aus der pseudonymen Verborgenheit hervorholte, um ihn mit dem unverwelklichen Lorbeer schriftstellerischen Ruhmes zu schmücken. Er nennt den ihm noch unbekannten Verfasser „einen Freund und Wohlthäter der Menschen“ und sein Buch „eine glühende Rose morgenländischer Weisheit“, in dem der Geist wehe, „der die Psalmen gedichtet und aus dem 2. Jesayas geweisagt hat“. Der Recensent ist entzückt von der Schlagfertigkeit und Ueberzeugungstiefe der Gedanken. „Das Gemüth quillt in süßer, reiner Wonne ob der Schönheit des Empfindens, der alabasternen Reinheit des sittlichen Fühlens in diesem köstlichen Buche.“ Dieser glänzenden Anzeige verdankte das treffliche Buch seine Einführung in die Litteratur; für dessen Würdigung und Verbreitung wirkte aber Kaufmann auch im persönlichen Verkehr und durch Correspondenz mit Eifer. In Folge davon erschien dieses Buch im Jahre 1873 bereits in zweiter Auflage unter dem richtigen Namen des Verfassers Wilhelm Herzberg. Wieder greift Kaufmann zur Feder, um in warmen und begeisterten Worten „dem Dichter und Denker zu Ehren seines Könnens und

Glaubens den öffentlichen Dank auszusprechen für seine formvollendete und gedankentiefe Leistung, für welche es im gewissen Sinne in der deutsch-jüdischen Litteratur kein Seitenstück gebe.“ (Rahmer's Litteraturblatt 1873 p. 37.) Auch die Gelegenheit der Uebersetzung dieses Buches in's Holländische ergreift er zu einer nochmaligen öffentlichen Verherrlichung desselben. (Rahmer's Litteraturbl. 1874 p. 63.) Mit Wilhelm Herzberg, diesem ausgezeichneten Manne, dem leider tragische Umstände den hohen Geistesflug vorzeitig lähmten, blieb Kaufmann bis zu dessen Ende anregend, tröstend und helfend in dauernder großmüthig freundschaftlicher Verbindung.

Von seinen ersten Publicationen ist ferner bemerkenswerth und charakteristisch sein eingehendes Referat im Magazin f. d. L. d. H. 1872 p. 326 über Smolenski's hebräischen Roman „Hato' bedarcho hachajim“, von welchem er in schöner und klarer Darstellung die feine Zeichnung des inneren Lebens und Sectenwesens der russischen Juden rühmend hervorhebt. Diese Abhandlung erscheint uns namentlich aus dem Grunde bedeutsam, weil sich in ihr seine Begeisterung für die hebräische Sprache ausdrückt, die er selbst später auch für die Behandlung wissenschaftlicher Themata in verschiedenen hebräischen Zeitschriften wie in Beiträgen zu hebräischen Werken befreundeter Autoren mit Meisterkraft zu gebrauchen verstand. Von gleicher Art ist sein späteres Referat über einen zweiten hebräischen Roman Smolenski's, der sich Simchath-Chanef betitelt, im Magazin etc. 1873 p. 331 ff.

Das Jahr 1872 ist aber im Leben Kaufmann's auch deshalb bedeutsam, als es zufällig eine Begegnung mit Dr. Heinrich Oppenheim herbeiführte. Dieser, ein Sohn des berühmten Gelehrten David Oppenheim, Rabbiners zu Groß Becskerek in Ungarn, war früher Schüler des Breslauer Seminars, später Rabbiner zu Carlsbad und ist zur Zeit Secretär der Cultsgemeinde zu Brünn und der Mährisch-österreichischen Landesmassenfonds, nachdem er vorher zu Gunsten dieser Stellung das Rabbinat zu Carlsbad niedergelegt hatte. Diese Begegnung mit dem um einige

Jahre älteren, geistvollen und scharfsinnigen Manne von gediegem jüdischen Wissen, umfassender Bildung und einer mehr freien, kritisch nüchternen Denkart führte zu einem innigen und dauernden Freundschaftsbunde der beiden jungen Männer, die durch einen ernsten Gedankenaustausch in einer regelmäßigen, hochinteressanten Correspondenz derselben gepflegt und vertieft wurde. Oppenheim wurde später im Jahre 1876 durch die eheliche Verbindung mit Ernestine, der anmuthigen und feinsinnigen Schwester Kaufmann's, auch sein Schwager.

Das Jahr 1873 zeigt uns bereits die ungewöhnliche Vielseitigkeit und Productivität des jungen Gelehrten und die hohe Begabung des Sprachkünstlers. Er veröffentlichte in diesem Jahre eine Reihe vortrefflicher Aufsätze in der „Israelitischen Wochenchrift“, von denen „Das Judenthum und die Ethnographie“ gegen Renan p. 57 ff., „Die Juden in England“ aus Rodenberg's Studienreien p. 106 ff., „Eine neue Spielart des Judenthums“ p. 287 ff. besonders hervorzuheben sind. Unter seinen Leistungen in Rahmer's Litteraturblatt dieses Jahres sind sehr bemerkenswerth seine Abhandlung über „Ahasverus, Heldengedicht von S. Heller“ p. 21 ff., dessen poetischen Werth Kaufmann anerkennt, an dem er aber tadelt, daß der Dichter nicht den Muth hatte, seinen Ahasver das Judenthum bis an's Ende tragen zu lassen. Die mit dem Dichter in Folge dieser Recension angeknüpfte persönliche Verbindung und Correspondenz führte schließlich zu den „hebräischen Melodien“ Heller's, wozu Kaufmann den Dichter unermüdlich anregte und anstachelte. Hervorzuheben sind aber auch die Recensionen über Sulzbach p. 55 und über Cendlau p. 59. Eine größere Abhandlung über „die Tempelstürmer Hocharabiens“ im Magazin etc. p. 251 ff. zeichnete er zuerst mit seinem vollen Namen. Die Reife des Urtheils, die strenge Wahrhaftigkeit, die Tiefe der Gedanken, die Eleganz des Stils und der Enthusiasmus für das Judenthum, die aus diesen Arbeiten hervorleuchten, wecken die Bewunderung seines älteren Freundes Oppenheim, der dieser in seinen Briefen an Kaufmann mehrfach einen warmen Ausdruck giebt. Oppenheim preist

wiederholt seine gläubige Intuition, die Vorzüge seines Gemüthes neben denen seines Geistes, die ihn zum Prediger befähigen. In einem Briefe vom 20. Mai 1873 an Kaufmann spricht sich Oppenheim nach Empfang einer Photographie desselben über ihn in folgender Weise aus: „Was doch so 4—5 Jahre in der Entwicklung eines jungen Menschen ausmachen! Ich traute ja meinen Augen nicht, als ich den behärteten Mann für meinen zarten Freund Kaufmann erkennen sollte. Nun gottlob! Ihr Aussehen strotzt von Fülle und Gesundheit, und Sie haben mich durch diese freudige Ueberraschung zu Ihrem Schuldner gemacht . . . Aber auch die Producte Ihres Geistes, die ich durch Ihre Güte zu Gesicht bekam, verrathen die nämliche männliche Strenge und einen Grad von schneidiger Schärfe, die ich Ihrem sanften, gutherzigen Naturell nie zugetraut hätte. Nach den Proben, die ich von Ihrer litterarischen Productivität gelesen, scheint es mir unzweifelhaft, daß Ihre geistigen Anlagen — und man kann von diesen nicht anders als mit den größten Erwartungen sprechen — Sie auf das kritische Terrain verweisen. Hier werden Sie mit der Ueberlegung und Ueberlegenheit eines Feldherrn herrschen und die Schaaren der streitenden Geisteskämpfer mit scharfen Blicken mustern. Weiter will es mir scheinen, als ob gerade die sogenannte Schöngestirnte Litteratur dasjenige Feld geistiger Schöpferkraft sei, für welches Sie am meisten Verständniß, verbunden mit liebevollem Eingehen auf die Sache, an den Tag legen, wenn ich mich nicht aus Unkenntniß anderer Ihrer Arbeiten hierin geirrt haben sollte. Soviel steht fest, mir sicher fest, daß Sie für einen silberstecherischen Gelehrten in des Wortes magerer Bedeutung nicht geschaffen sind. Dazu haben Sie einen viel zu weiten, zu hohen und zu tiefen Gesichtskreis; dazu besitzen Sie viel zu viel ideales Streben, zu viel Geist und Gemüth . . . Ihnen darf man einen schönen Rang prophezeien unter denjenigen, welche die Menschheit mit Gedanken versehen.“ Dieser Auffassung entsprechend mahnt ihn Oppenheim wiederholt in weiteren Briefen zu concentrirter Arbeit und warnt ihn vor Zersplitterung und Zertreuung seiner auf das Große angelegten Kraft, die man von seiner Vielseitigkeit befürchtet.

Der Freund ahnte es nicht, daß Kaufmann gerade um diese Zeit bereits in gefammelter Concentration mit seiner ersten fachwissenschaftlichen Arbeit beschäftigt war, deren Veröffentlichung in den Berichten der Wiener K. K. Akademie der Wissenschaften ihm frühzeitig den Ruf eines tüchtigen Gelehrten verschaffen sollte. Es war nämlich die stets beibehaltene Eigenart Kaufmann's, von seinen wissenschaftlichen Plänen und Arbeiten vor ihrer Vollendung und Veröffentlichung auch seinen intimsten Freunden gegenüber nichts verlautbaren zu lassen. Die Arbeit, die ihn jetzt beschäftigte, war die Theologie des Bachja ibn Pakuda, die als Lehmann'sche Preisaufgabe von Seiten des Seminares gestellt worden war und von ihm gelöst wurde. Das bei der Preiszutheilung am 29. Januar 1874 öffentlich verkündete Urtheil des Lehrercollegiums lautete nach dem Protokoll: „Der Verfasser hat sein Thema „Die Theologie des Bachja ibn Pakuda“, Verfassers des חובות הלבבות, mit besonderer Hingebung und seltener Beherrschung des schwierigen Stoffes behandelt, und es gelang ihm, besonders durch Heranziehung des handschriftlichen Materials (der in Paris und Oxford befindlichen arabischen Originale der „Herzenspflichten“) zu neuen Resultaten zu kommen.“ Nachdem die Arbeit hierauf in den Berichten der Akademie vom Monat April erschienen war, wurde er von vielen Seiten zu seinem ausgezeichneten wissenschaftlichen Erstlingswerke beglückwünscht.

Im April 1874 geht Kaufmann nach Leipzig, um, wie er an Oppenheim schreibt, seiner „blinden Neigung zum Arabischen entweder eine Förderung oder eine heilsame Enttäuschung zu bringen,“ aber auch angelockt von der Aussicht, dort mit seinem Freunde David Heinrich Müller zusammen leben und arbeiten zu können. Er findet aber selbst weder seinen Freund Müller, der inzwischen von dort abging, noch die gewünschte Förderung im Arabischen durch Fleischer, der durch Krankheit zu lesen verhindert war. Er benutzt die Zeit zur Ablegung des Doctorexamens und zur Ausfertigung seiner Promotionsarbeit über Saadia's Religionsphilosophie, die er dann später als einen Theil seiner



Attributenlehre veröffentlichte. Er findet das Leben in Leipzig interessant und besonders während der Messe, wo er auch am Hinblick der vielen russisch-jüdischen Kaufleute, seine Freude hat, mit denen er in der Restauration gemeinam speist, und die auch im Lärm der Messe am Sabbath ihr Semiroth singen<sup>1)</sup>).

Bei seinen intensiven Fachstudien entgeht aber trotzdem kaum irgend eine allgemein litterarische Erscheinung seinem Geiste, und er unterzieht sie auch seiner Kritik, wenn sie nur irgend eine Beziehung zum Judenthume hat. Er behandelt, in Rahmer's Litteraturbl. 1874 p. 2. „Zu Chanuka, jüdisches Haus und Volksbuch von Emil Lehmann.“ Diese Recension ist charakteristisch für seine religiöse Anschauung, der er im Wesen stets treu geblieben. Er rechnet dem Verfasser als ein großes Verdienst an, daß er der Nachahmung fremder Culte steuern möchte. „Was die Worte den Gedanken, das sind die Ceremonien und Gebräuche dem Geiste einer Religion, sie sind die Sprache ihres Geistes.“ Die Entlehnung fremder Ceremonien vergleicht er mit der Einschleppung von Fremdwörtern in die Muttersprache. Beides werde nicht immer durch das Bedürfniß nach einem passenden Ausdruck für eine Vorstellung oder ein Gefühl, sondern aus Hohlheit und Unverstand veranlaßt. Er tadelt aber in diesem Buche, das für Kinder bestimmt sein soll, scharf die religiöse Skepsis und die reformatorische Tendenz. DI. p. 17 ist es die Schrift von Bruno Bauer: „Philo, Strauß und Renan“, von dessen „Keulenschlägen“ gegen die beiden Letzteren er mit innerer Befriedigung berichtet. DI. p. 27 referirt er über die kleinen Erzählungen von Simon Goldschmidt, dessen Erzählungskunst rühmend, die aber der Komperfs doch bedeutend nachsteht. DI. p. 49 würdigt er in längerer Abhandlung die vorurtheilslose und menschenfreundliche Beurtheilung der Juden von Seiten des Pater Prutek in seinem Buche „Die nationale Kirche“ und p. 63 Schmidt's „Moses Mendelsohn“.

<sup>1)</sup> Brief Kaufmann's an Oppenheim d. d. 17. April 1874.

Als ganz vorzügliche Leistungen ihrer Art sind aus diesem Jahre die Referate im Magazin für die Litter. d. A. hervorzuheben. Bei Gelegenheit der Behandlung von Tendlaus Buch: „Sagen und Legenden der jüdischen Vorzeit“ (S. 105) spricht er in eleganter Form über die Zauberkraft der Sage, wenn sie uns ungemildet und unverfälscht zu Theil wird. In dem Referat über Jellineks „Bethamidrašč“, dl. p. 119, versucht er dem gebildeten christlichen Leserkreis des Blattes die Halacha und die Hagada verständlich zu machen und giebt eine eingehende und zutreffende Charakteristik derselben. Er fordert für jede geistige Erscheinung eine naturwissenschaftliche Methode, das Suchen nach den Gründen. Ein echtes Kunstwerk vernichtender Kritik ist seine Behandlung des Buches von Altshuhl „Der Geist des Hohenliedes“. Diese Recension voll Geist, Witz, Humor und einer fein lächelnden Satire mit ihrer dadurch gesteigerten Trefflichkeit könnte den Musterleistungen eines Börne angereicht werden.

Das Jahr 1875 hat bei ihm nur wenige kleine Arbeiten zu Tage gefördert. Das Magazin hat nur ein einziges Referat über Geigers Leben und Werke p. 270 ff. Das Literaturbl. hat nur zwei Artikel: „Neues über die Targumim“ p. 73 ff. und „Shylock“ p. 81 ff. und ein pädagogisches Referat p. 7. Er widmete sich mit besonderem Fleiß seinen Studien. Er las Arabisch mit „dem sehr tüchtigen Seminaristen“ Simonen, jetzigem Oberrabbiner zu Kopenhagen, und arbeitete viel in Religionsphilosophie und Talmud<sup>1)</sup>. Um so schmerzlicher empfand er den am 13. Februar 1875 erfolgten Tod seines großen und innig verehrten Lehrers Zacharias Frankel, dem er in dem Feuilleton der Schlesischen Presse, in der israelitischen Wochenschrift und im Magazin etc. p. 342 tief empfundene Nachrufe widmet. In der israelitischen Wochenschrift No. 9 sagt er von ihm: „Frankel war ein glücklicher Gelehrter, er war Pfadfinder und Wegemeister, Bergmann und Künstler zugleich.“

<sup>1)</sup> Brief Kaufmanns an Oppenheim dd. 27. October 1874 und Briefe aus dem Jahre 1875.

Das Jahr 1876 bildet den Abschluß seiner Studien am Seminar und einen Wendepunkt in seinem Leben durch seine Candidatur für die Rabbinerstelle in der Berliner Gemeinde. Das Litteraturblatt hat aus diesem Jahre nur einen einzigen Beitrag aus seiner Feder „Aus polnisch-jüdischer Litteratur“ gegen die *Million* p. 75 ff. Diese Zeit war reichlich ausgefüllt mit seinen Arbeiten für das seminaristische Examen, für „die Attributenlehre“ und mit den Aufregungen und Arbeiten, welche die Berliner Candidatur mit sich brachte.

An diesem Wendepunkt seines Lebens angelangt, und nachdem wir die Wege dieses glänzend hochauftrebenden Geistes bis zu dem Punkte verfolgt haben, wo die Aufmerksamkeit weiter Kreise bereits auf den tüchtigen und verheißungsvollen jungen, kaum vierundzwanzigjährigen Gelehrten gelenkt war, geziemt es uns auch, einen Blick auf seinen allgemein menschlichen Charakter, auf sein ethisches Wesen und seine religiöse Anschauung zu richten, wie sie bereits jetzt mit scharfer Ausprägung für die Dauer in die Erscheinung traten. Und da kommt zunächst sein Verhältniß zur Familie als Sohn und als Bruder in Betracht. Die Eltern thaten für ihn viel und alles, was nur in ihrer Macht war, um ihn den Weg des Lebens zu ebnen und jede Sorge von ihm fern zu halten. Das Ansehen des Elternhauses ruhte auch auf guter, materieller Basis, die aber in ihrer Tragfähigkeit doch nur durch fleißige und schwierige Arbeit, wie sie der landmännliche Beruf mit sich bringt, und durch Sparsamkeit erhalten und gefestigt werden konnte. Für den anständigen Unterhalt ihres geliebten Sohnes David haben aber die guten Eltern alles Erforderliche ohne Schwanken und mit Freude dargebracht, wenn sie auch dadurch sich und den Ihrigen im Hause manche kleine Einschränkung auferlegen mußten. Für den biedereren und treuherzigen Vater war dies eine einfache und selbstverständliche Pflicht, für die fromme und ideal gestimmte Mutter auch eine erhabene und beglückende Aufgabe. Selten hat aber ein Sohn gleich ihm die Liebe der Eltern mit so viel gegenbringender Liebe und Dankbarkeit belohnt. In seinen Briefen an

Oppenheim giebt er diesen Empfindungen öfter einen warmen Ausdruck. In einem solchen<sup>1)</sup> führt er ihm ihre Opferwilligkeit als Beispiel für einen noch vorhandenen Idealismus an: „Glauben Sie auch nicht an den bleichen Jungen (Idealismus)? Da bin ich selber, den seine Eltern mit schweren Mitteln haben studiren lassen, ohne daß sie bis auf den heutigen Tag ziffermäßig hätten nachgerechnet, was wird aus dem Bengel werden. Da ist eine Mutter, die heute noch, wenn ich zu knurren anfangen und Zukunft, Zukunft brülle, mir die Grillen aus dem Kopfe treibt und fragt: „Lernst Du um Geld?“ Es ist also mit dem Schwindel doch nicht so weit her, wie einige Menschenfeinde und Sichtbrüchige vorgeben wollen.“ „Vor der Mutter habe ich Hochachtung.“ So schreibt er später, „und als einmal der Vorleser Türschmann vor der Vorlesung der Antigone seine Einleitung schloß: So lange ein Weib lebt, stürzt die Welt nicht in den Rachen des Materialismus, rief ich: אִם אֵין אִם אֵין Weib, sondern Mutter. Und in meinem Backfisch-Aphorismen heißt es: Eins kann mit dem Christenthum mich ausöhnen, daß es eine Mutter Gott gebären läßt<sup>2)</sup>.“ David hatte aber vor seiner Mutter nicht nur Hochachtung, sondern auch eine unbegrenzte kindliche Liebe und Verehrung für sie, die ihn bis zu seinem Ende befeelte, und deren zart sinnige Heußerungen Gegenstand der Bewunderung Vieler waren.

Er belohnte sie auch durch die aufopferndste Hingebung und Fürsorge für die geistige Ausbildung ihrer anderen Kinder, seiner jüngeren Geschwister<sup>3)</sup>. Schon als Knabe hatte er seine freien Stunden dazu benutzt, um ihre Kenntnisse zu heben. Aber auch in der Ferne hat er ihre Ausbildung durch eine pünktlich und peinlich gewissenhaft geführte Correspondenz

1) Brief an Oppenheim dd. 10. Mai 1873.

2) Desgl. dd. 26. 12. 73.

3) Diese sind: Ernestine verheiratete Dr. Heinrich Oppenheim zu Brünn, Amalie verhehl. Rabbiner Dr. Ferdinand Rosenthal zu Breslau, Rosalie verhehl. Mühlendirector Ludwig König zu Budapest und Ignatz Kaufmann, Landwirth zu Kojete'n und verhehlicht mit Sophie geb. König.

geleitet. Er bestimmte seinen drei jüngeren Schwestern die Lectüre, worüber sie ihm brieflich genaue Rechenschaft zu geben hatten. Er schrieb ihnen die Studien im Englischen und Französischen vor und ertheilte ihnen schriftliche Aufgaben, deren Correctur er ihnen pünktlich mit der Post zusandte. Er gab ihnen in seinen Briefen Lehren und Mahnungen für ihr Verhalten gegen die Eltern, gegen einander und in der Gesellschaft, deren Eindruck auf die zu dem älteren Bruder wie zu einem höheren Wesen emporblickenden Geschwister stets ein überaus tiefer und nachhaltiger war. Seinen jüngsten Bruder Ignatz nahm er später auch zu sich nach Breslau, wo er das Gymnasium besuchte. Ignatz blieb mit ihm 1871—76 und auch im Sommer 1874 in Leipzig stets vereint. Er ertheilte ihm Privatunterricht nicht nur zur Nachhilfe in den Gymnasialfächern, sondern auch in den 24 Büchern der heiligen Schrift und im Lesen des Ralchicommentares und brachte ihn so weit, daß er die leichteren Texte des neuhebräischen Schriftthums selbstständig zu lesen im Stande war. Das forderte täglich das Opfer von zwei, häufig aber auch von mehr Stunden. Er ließ den für Musik begabten Ignatz auch darin unterrichten, und pflegte ihn mit rührender Aufopferung in den Zeiten wiederholter Erkrankungen. Um die erhöhten Kosten für die beiden Kinder den Eltern zu erleichtern, ertheilte er aus eigenem und nicht der Eltern Antrieb auch Privatunterricht im Hause des Herrn Meyer Lewi dessen einzigem Sohne Heinrich <sup>1)</sup>, sowie Heinrich Rosin, dem einzigen Sohne seines verehrten Lehrers <sup>2)</sup>. Bedenkt man, daß er dabei noch einen freundschaftlichen Verkehr mit seinen Collegen namentlich in den Vereinen pflegte und in jungen Jahren bereits eine ausgebreitete und rege Correspondenz mit Oppenheim, Müller, Zunz, Herzberg u. A. unterhielt, und

<sup>1)</sup> Meyer Lewi, ein hochachtbarer und kenntnisreicher Mann, der stets in grosser Liebe seiner gedachte, starb in diesem Jahre. Sein gelehrter und anhänglicher Schüler Dr. Heinrich L. ist Oberlehrer am Gymnasium zu Mühlhausen i. E.

<sup>2)</sup> Dr. Heinrich Rosin ist Privatdocent an der Berliner Universität und ein angesehener, auch durch seine namhaften, wissenschaftlichen Arbeiten bekannter Arzt in Berlin.

zwar, ohne seinen Hauptzweck, die wissenschaftlichen Studien und Arbeiten im Mindesten zu verkürzen, so ist es geradezu zu verwundern, wie er dies Alles bewältigen konnte. Das verdankte er nicht nur seinem ungewöhnlichen Fleiß, sondern auch seinem außerordentlichen Talent in der Eintheilung und Ausnutzung der Zeit. So floß sein Leben in ernster und rastloser Thätigkeit gleichmäßig dahin, aus der er durch die plötzlich actuell gewordene Berufsfrage mächtig aufgerüttelt wurde. Es geschah dies, als er durch seinen väterlichen Freund Rosin veranlaßt wurde, sich um die von der Berliner Gemeinde ausgeschriebene Rabbinerstelle zu bewerben. Er wurde zur Abhaltung von Probepredigten an den hohen Feiertagen dahin berufen. Damit hatte er eine Entscheidung getroffen, vor der ihm immer bangte. Er sollte Rabbiner werden.

David Kaufmann war eine tief angelegte, religiöse Natur. Er war insbesondere von der religiösen Mission des Judenthums tief durchdrungen. Mit der himmlischen Klarheit seines Forschergeistes vereinigte sich in ihm eine gewisse mystisch schwärmerische Anlage, welche nach Goethe zu großen Schöpfungen auch nöthig ist. Ein Bewunderer der Natur und ihrer Schönheit, der er die herrlichsten Bilder für seinen eigenartig künstlerischen Stil entlehnte, und in deren Gesetze er sich mit Hilfe der Naturwissenschaft so gern vertiefte, fühlte er sich zu ihr und zu dem in ihr webenden Schöpfergeiste hingezogen, von dem er sie belebt glaubte. Ihm war der Glaube an sich schon wie die Sprache eine göttliche Offenbarung<sup>1)</sup>. Ihm war aber auch die Liebe für die jüdische Wissenschaft vom Hause aus und insbesondere durch die Mutter tief eingepflanzt und eingewurzelt. „Die jüdische Wissenschaft,“ so schreibt er an Oppenheim<sup>2)</sup>, „werde ich kaum aufgeben. Durch Neigung und Gewohnheit weist meines Lebens Compaß auf sie, unabhängig von Bälischen und Lehrstuhl. Es ist freilich eine sehr ernste Frage, welchem Berufe man sich widmen soll, und doch beklage ich es als keinen Nachtheil, daß ich an die

<sup>1)</sup> Nach eigenen Aeusserungen in Briefen.

<sup>2)</sup> Brief dd. 6. October 1872.

Lösung dieses Knotens noch nie mit dem Schwert gegangen bin. Denn unentwegtes Weiterstreiten führt zu irgend einem Ziele, irgend einem Borne der Wissenschaft. Ob eine Schatzkammer dabei ist, kann man freilich nicht wissen; es ist das aber auch nicht nöthig. Nun, mein Streben geht nach ernster Berücksichtigung hebräischer Wissenschaft neben rüstigem Zushreiten auf Kenntniß des Arabischen. Wohl giebt es lohnendere Gebiete des Wissens; doch hören Sie meine Ueberzeugung. Nur die Erfindung eines Augenpiegels beglückt die Menschheit, nur die Ermittelung einer neuen Farbenquelle hebt den Handel, weltwichtige Wissenszweige sind die Naturwissenschaften allein. In allem Uebrigen ist es gleichgültig, ob man der Entzifferung des Struikischen oder der Ausmittelung der jüdisch-karäischen Consetzer sich hingebe. Gefördert wird die Wissenschaft durch Beide, das Leben durch Beide nicht.“ In dieser Vorliebe für die jüdische Wissenschaft wurde er bestärkt durch seine Begeisterung für das Judenthum und seine Liebe zu seinem Stamme.

Dagegen hatte er gegen das praktische Rabbineramt, wie er sich gegen seine Freunde öfter äußerte, eine innere Abneigung wegen der damit nothwendig verbundenen Rücksichtnahme auf Stimmungen und Meinungen Vieler. Dazu war er von Hause aus zu sehr an Unabhängigkeit und Selbstständigkeit gewöhnt. Auch gegen das Predigen hatte er eine große Unlust, wie er sich gegen seine näheren Freunde in Briefen öfter äußerte, namentlich gegen Ziemlich<sup>1)</sup>, Müller<sup>2)</sup> und Oppenheim. Insbesondere war es die unbegründete Furcht vor dem „Steckenbleiben“, die ihn sehr quälte. Nur für das Lehrfach glaubte er Talent zu haben. Das hat er bei einer Vertretung seines Lehrers Freudenthal am Seminar erkannt. Sein Lehrer Rosin jedoch war anderer Meinung. Dieser hielt ihn vielmehr für einen geborenen Prediger, und auch sein Freund Oppenheim hielt ihn dafür berufen, nicht nur wegen seiner rednerischen Begabung,

---

1) Jetzt Rabbiner zu Nürnberg.

2) Jetzt k. k. ö. Professor der Universität in Wien.

sondern auch wegen seiner gläubigen Intuition<sup>1)</sup>. Mit der Bewerbung um die Rabbinerstelle in Berlin hat er nun einen Schritt in deren Sinne gethan und bei der Probe, die er glänzend bestanden, ihre Meinung in vollem Maße gerechtfertigt. Seine Predigten am Neujahrstage und Veröhnungstage hatten einen durchschlagenden Erfolg, wie er keinem seiner Mitbewerber zu Theil geworden war. Das Publikum war von dem Zauber seiner Beredsamkeit, die nach der Meinung aller vollkommen an Michael Sachs erinnerte, in allen seinen Schichten hingerissen. Seine Wahl galt als entschieden<sup>2)</sup>. Allein manche Redewendungen in seinen Predigten sowie einige freimüthige Heußerungen in der Privatunterhaltung erregten in den damals der Reform huldigenden, maßgebenden Kreisen des Vorstandes der Berliner Gemeinde die Furcht vor seiner Orthodoxie. Und da auch seine Antwort auf die an ihn gerichteten diesbezüglichen Fragen nicht in ihrem Sinne war, so wurde anstatt seiner Doctor Frankl gewählt, sein älterer Freund, deren freundschaftliche Beziehungen durch diese Rivalität wohl für eine kurze Zeit, aber nicht für die Dauer getrübt wurden. In einer Zuschrift vom 28. Februar 1877 spricht der Vorstand der jüdischen Gemeinde zu Berlin ihm den Dank aus für die „gehaltvollen Vorträge“, mit denen er die Gemeinde während der feiertage erbaut habe, „deren Eindruck nicht leicht verwischt werden wird.“ Der Vorstand giebt zugleich dem Bedauern Ausdruck, „daß die gepflogenen Verhandlungen in Folge wesentlicher Meinungsverschiedenheiten nicht zu dem gehofften Resultate haben führen können.“

Dieser „Unerfolg, nicht Mißerfolg“, wie sein Freund David Heinrich Müller tröstend an ihn schrieb<sup>3)</sup>, übte auf den vierundzwanzigjährigen jungen Gelehrten eine niederdrückende Wirkung. Ein strahlend auf-

<sup>1)</sup> Brief Oppenheim's an Kaufmann, 7. April 73 u. 8.

<sup>2)</sup> Aus Briefen an Kaufmann von W. Herzberg und Frau Zerline Meyer aus dieser Zeit zu ersehen.

<sup>3)</sup> In Briefen dd. 26. 1. 77, und 19. 2. 77.



gehender Stern der Kanzelberedsamkeit wurde damit aus seinen Bahnen gerissen, und dem rabbinischen Berufe ging ein Mann verloren, der vermöge einer seltenen Vereinigung vorzüglicher Gaben und Eigenschaften, durch umfassende Bildung, hervorragendes Wissen und glühende Begeisterung für den Glauben der Väter und für alles Schöne und Hohe, sowie durch den Zauber der Persönlichkeit und die hinreißende Gewalt der Rede wie nur Wenige dafür prädestinirt zu sein schien, eine rabbinische Führerrolle in einer der ersten Gemeinden Israels anzutreten. Kaufmann hat für seine Person das Schönere Loos gewählt, den vornehmen und stillen Frieden des Lehrhauses als Forscher und Lehrer und die ausschließliche Pflege der Wissenschaft, in deren Dienste er Großes und Unterbliches geleistet hat; aber so manche Anlagen dieser reichbegabten Natur hätten ihre volle Verwerthung nur in einem großen, öffentlichen Wirken mitten im Getriebe des Lebens finden können.

In dieser Zeit der Aufregung und zeitraubenden Geschäftigkeit mancherlei Art schritten aber seine Studien trotzdem ohne Unterlaß rüstig fort. Er absolvirte seine schriftlichen Aufgaben für das rabbinische Examen und bereitete sich mit der ihm stets eigenen Genauigkeit für die mündliche Prüfung vor. „In Anerkennung seines während der ganzen Studienzeit am Seminare bewiesenen außerordentlichen Fleißes und der dadurch erworbenen wissenschaftlichen Tüchtigkeit,“ so heißt es in einer Zuschrift des Lehrercollegiums an Kaufmann, hat jedoch das Lehrercollegium beschlossen, ihm die erste theologische Prüfung zu erlassen, ein Fall, der in den Annalen des Seminares einzig dasteht, da weder vor ihm noch nach ihm ein Schüler des Seminares einer solchen Auszeichnung theilhaftig wurde. Am 29. Januar 1877 hielt er bei seiner feierlichen Entlassung einen Vortrag über Jehuda Halevi<sup>1)</sup>. Kaufmann

1) Durch Noten und Anhang erweitert erschienen, Breslau 1877, Schleiter'sche Buchhandlung. Die hochselige Kaiserin Elisabeth liess später in ihrem Namen Kaufmann huldreich um die Ueberlassung eines Exemplares dieser Schrift ersuchen. Die hohe Verehrerin Heine's übertrag ihr Interesse auch auf den von Heine besungenen kastilischen Dichter.

folgte bei der Wahl dieses Themas, wie er selbst sagt, dem Drange seines Herzens. „Es ist die Vollführung eines Lieblingsplanes, dem ich gern und mit Erquickung nachzuhängen pflegte.“ Jehuda Halevi hat ihn aber auch später vielfach beschäftigt, und es zog ihn auch immer von Neuem zu dem edlen Dichterkürften von Toledo. Denn es gab viel Seelenverwandtes zwischen ihm und dem Denker und Sänger Jehuda Halevi, der das Judenthum „nicht bloß mit dem Geiste, sondern auch mit dem Gefühle erfaßt hatte“. Auch bei Kaufmann zeigt die Fülle der Gedanken, die eigenartige Schönheit der Form und die hinreißende Gewalt der Sprache „die Weihe der Gnade“, welche die Seele des katalilischen Dichters einst geküßt hatte.

Am Schlusse seines wissenschaftlichen Vortrags richtete Kaufmann in seinem Namen wie in dem seiner mit ihm aus dem Seminar ausscheidenden Genossen noch folgende urchriftlich erhaltene, gehaltvolle Worte des Abschieds und des Dankes an die Versammlung:

Hochansehnliche Versammlung! Ich bedarf keines gewaltsamen Uebergangs, um zur Feier dieses Tages zurückzukehren. Wo auch meiner Freunde Arbeit und die meine innehält, wir werden stets an das gemahnt, was wir in diesem Hause aufgenommen, was wir können und leisten, führt uns zu dieser Quelle unserer Kraft zurück. Das Mittelalter hat von einem Magnetberg gefabelt, der die Schiffe an sich ziehe, die in seine Nähe kommen. In jeder Ansammlung lebendigen geistigen Vermögens ist die Sage verwirklicht, und wo fände sich leicht ein Verein so viel geistiger Kräfte und wissenschaftlicher Hülfsmittel, wie dieses Haus sie aufweist? Darum ergreift die Wirkung einer Anziehung Jeden, der mit aufgeschlossenem Sinne, mit bildungsbedürftigem Geiste es betritt, und wie mit geheimnisvollem Arme trägt und hält und hebt es ihn empor. Fast ist es zu viel der seelischen Wohlthat, der inneren Verpflichtung, was bei der Ueberschau unserer

Lehrjahre sich uns aufdrängt. Mild und verklärt, wie ein segnender Schutzgeist steigt vor unserem Auge die Gestalt des Mannes auf, der draussen im Staube schläft, aber drinnen in den Herzen wacht und lebt, in dem dieses Haus seinen grossen Begründer, seinen geistigen Vater, das Haus Israels seinen Lehrer und Wegweiser verehrt. Uns, denen es vergönnt war, den grössten Theil unserer Lehrzeit den Lehren des hohen Meisters zu lauschen, wird neben der Verehrung die Liebe mit treuer Hand sein Bild vor der Seele halten. Weinend umstanden wir seine Bahre, ehe er sein Werk der Ausbildung an uns vollendet hatte. Mit um so innigerer Dankbarkeit blicken wir auf den Mann, der mit hingebungsvoller Meisterschaft das Begonnene an uns fortgesetzt hat. Im Geiste des grossen Vermächtnisses, das seiner Hütung als ruhmreiches Loos zugefallen, mit weiser Führerhand und unermüdlicher Bereitwilligkeit hat er zu den Quellen der talmudischen Wissenschaft uns hingeleitet, aus denen allein die Lebensblüthen des Judenthums wieder aufgrünen werden. Wer beschreibt die Förderung, die wir unseren Lehrern danken, die im Verein mit dem Führer den Ehrenkranz der Wissenschaft um dieses Haus flechten? Schweigsam wie das Saatkorn in der Erde gehen die Keime der Anregung und Belehrung in der Seele auf. Wer zählt den Segen für Herz und Geist der oft aus Wort und Wink des Lehrers aufblüht? Göttliche Ehrfurcht haben mit tiefen Grunde die Alten dem Schüler seinem Lehrer gegenüber zur Pflicht gemacht, weil auch seine Wohlthat wie die des Himmels nicht nachgerechnet werden kann, aber mit uns wächst und lebt und in jeglichem Augenblick oft unbewusst genossen wird. Durch Wort und Schrift, durch Belehrung und Ermunterung,

durch Förderung und Mittheilbarkeit haben unsere Lehrer uns wohlgethan und eine bleibende Stätte sich unserem Herzen errichtet. Aber auch den Freunden und Genossen der Schule gilt unser Dank, denn wenn die Belehrung die Sonne ist, nach der der Strebende sich richtet, so ist die Freundschaft die milde Atmosphäre, in der er wächst und gedeiht. Viele verbindet ein Bund der Herzen, aber alle mit einander die Liebe zu diesem Hause. Wo wir immer auch sein mögen, wir werden gleich treuen Zweigen von dem Leben im Mutterstamme dieser Anstalt dankbar und durchströmt fühlen. Das Beste von dem, was ein Mensch empfindet, bleibt ungesprochen, und es ist gut, dass es so ist, denn auf Verinnerlichung dringt die sittliche Weltordnung. Und den Dank, der aus dem Herzen quillt, geloben wir fürder im Wirken und im Wissen, in Leben und Gesinnung diesem Hause zu bewahren. Möge weiter die Allmacht ihre schirmende Hand darüber halten, über den Leiter und die Lehrer, über die Schüler und die Freunde, dass es bleibe wie bisher eine Schutzwehr der Wissenschaft, Stolz und Stütze des deutschen Judenthums!

In dieselbe Zeit fällt seine meisterhafte, Geist und Gemüth fesselnde und stärkende Abhandlung „George Eliot und das Judenthum<sup>1)</sup>“. Diese Abhandlung erscheint uns wichtig und bedeutend nicht nur wegen ihrer formel-schönheit, sondern noch mehr, weil hier der Stil wirklich der Mensch ist, weil er sein volles Herz in dem begeisterten Lob auf die große Dichterin des Daniel Deronda ergießt und seine eigenen Gedanken und Empfindungen über das Judenthum und seine Zukunft äußert. George Eliot erkennt das Judenthum nicht nur als Religion, sondern auch als ein Nationales und zeigt, wie aus diesen beiden Triebkräften,

---

<sup>1)</sup> In Grätz's Monatsschrift 1877 mit 2 Fortsetzungen.

der religiösen und nationalen, edle Charaktere mit heiligem Willen und reinstem Empfinden entstehen. Sie zeigt ferner, daß das Judenthum keine überlebte Versteinerung ist, sondern eine Macht, die in menschlichen Gemüthern pocht, in Herzen pulst und noch eine Zukunft hat. Sie zeigt uns auch den reichhaltigen Einfluß einer frommen Mutter, von der ihr bedeutender Sohn sagt: „Sie war eine Mutter, von der man hätte sagen mögen „ihre Kinder erheben sich und nennen Sie eine Gelegnete des Herrn. Durch Sie verstand ich das Wort jenes Rabbi, der, als er die Schritte seiner Mutter vernahm, sich erhob und sprach: Die Majestät des Ewigen naht.“ Solche Töne mußten in der Seele Kaufmann's einen starken Widerhall finden, ihn zur Begeisterung hinreißen, da die zarten Saiten seines Herzens auf die Hochschätzung seiner Religion, auf die Würdigung des jüdischen Volkes und auf die Liebe zur Mutter stets vollkommen gestimmt waren. Form und Inhalt dieser Abhandlung stehen aber auch sonst ganz auf der Höhe der Begeisterung, welche Kaufmann den leitenden Ideen des herrlichen Romans entgegenbringen mußte.

Diese Abhandlung führte auch zu einem freundschaftlichen Briefverkehr zwischen Kaufmann und der berühmten Dichterin und deren Gatten G. H. Lewes. Als Zeichen der Hochschätzung, welche die Dichterin und deren Gatte G. H. Lewes für Kaufmann empfanden, gebe ich hier die Briefe der Eliot an ihn, welche im 3. Bande von „George Eliot's Life“ von J. W. Cross bei William Blackwood and Sons, Edinburgh und London 1885 veröffentlicht wurden, in deutscher Uebersetzung:

**I. Brief Eliot's dd. 31. Mai 1877, das. p. 308 ff.**

Kaum habe ich, seit ich Schriftstellerin wurde, eine tiefere Befriedigung, ich kann sagen eine tiefere Freude empfunden, als die Sie mir gewährt haben in Ihrer Schätzung des „Daniel Deronda“. Ich muss Ihnen sagen, dass es bei mir sehr streng beobachtete Vorschrift ist, die Kritik über

meine Werke nicht zu lesen. Jahrelang fand ich diese Enthaltensamkeit für nöthig, um mich zu bewahren vor der Entmuthigung, welche falsches Lob nicht weniger wie falscher Tadel hervorzurufen pflegt. Denn schlimmer als irgend ein Urtheil über das, was gut und schlecht in unsern Werken, ist das schmerzliche Gefühl, dass wir für ein Publicum schreiben, welches keine Unterscheidungskraft von Gut und Böse hat. Wenn ich angefragt worden wäre, zu wählen was und wer über meine Bücher schreiben sollte, würde ich sicherlich gewünscht haben — wohl nicht etwas so Gutes, wie das, was Sie geschrieben haben, aber einen Artikel, der von einem Juden geschrieben werden muss, der nicht nur Sympathie mit den höheren Aspirationen seiner Rasse zeigte, sondern auch einen bemerkenswerthen Einblick in die Natur der Kunst und die Vorgänge in einem künstlerischen Gemüth besäße. Glauben Sie mir, ich würde mich nicht darum bemüht haben, glühendes Lob einzuheimsen, wenn es nicht von einem gekommen wäre, welcher eine scharfsinnige Feinfühligkeit und ein vollständiges Eingehen auf des Künstlers Absicht zeigte. Das allein bringt die vollste, reinste Freude dem, der aus innerster Ueberzeugung arbeitet und ohne Rücksicht auf die herrschende Mode. Solch ein Eingehen gewährt dem Verfasser nicht nur das Beste in der Gegenwart, sondern auch die Aussicht auf eine Zukunft. Ich meine, dass die übliche, oberflächliche und kleinliche Auffassung von dem, was man beabsichtigte und in seinen Werken tief empfand, einen mit dem Gefühl erfüllt, dass man einen armseligen, vergänglichen Stoff geboten haben müsse, ohne Wurzeln und irgend einen dauernden Halt im menschlichen Gemüth, während ein Beispiel vollständigen Verständnisses einen ermuthigt zu

der Hoffnung, dass die schöpferische Eingebung das Bedürfniss fremder Gemüther ahnt und auch auf dem richtigen Wege ist, um ihnen zu genügen. Entschuldigen Sie mich, dass ich nur unvollkommen und vielleicht unklar ausdrücke, was ich beim Lesen Ihres Artikels empfand. Dieser hat mich tief ergriffen, und obgleich Vorurtheil und unwissender Stumpfsinn, welche meinen Bemühungen, etwas zur Veredelung in der Auffassung des Judenthums bei der christlichen Welt einerseits und zu dem Selbstbewusstsein der jüdischen Gesellschaft andererseits beizutragen, begegnet sind — mich keinen Augenblick die Wahl haben bereuen lassen, sondern vielmehr nur den Beweis geliefert haben, dass die Bemühung nothwendig war — so gestehe ich doch, dass ich einen unbefriedigten Hunger hatte nach gewissen Zeichen sympathischer Beurtheilung, welche nur Sie mir gegeben haben. Ich will beispielsweise nur Ihre klare Auffassung meiner Darstellung der Beziehung des jüdischen Elements zu dem englisch socialen Leben hervorheben. Ich schreibe unter dem Druck grosser Eile. Denn wir sind gerade im Begriff, uns für den Sommer aufs Land zu begeben, und alle Sachen liegen in Unordnung umher. Aber ich wollte die Beantwortung Ihres Briefes nicht auf eine ungewisse Gelegenheit hinausschieben.

**II. Brief Eliot's an Kaufmann dd. 12. October 1877, das. p. 314 ff.**

Ich glaube zuversichtlich, Ihnen mit der Nachricht Freude zu machen, dass Ihr anstachelnder Artikel über Daniel Deronda jetzt ins Englische übersetzt wird und zwar durch einen Sohn des Professor Ferrier, der ein philosophischer Schriftsteller von bemerkenswerthem Rufe ist. Er wird in schönerer Form als in der einer Flugschrift herausgegeben werden und

diesen Herbst erscheinen, was die Herren Blackwood bereits angekündigt haben. Sobald ein Exemplar davon fertig ist, werden wir es Ihnen mit Vergnügen zusenden. Man muss so manches Störende mit in den Kauf nehmen, wenn man seine eigenen Schriften in einer Uebersetzung liest, aber ich hoffe, dass Sie in diesem Falle nicht zum ernstlichen Unwillen gebracht werden. Indem ich darauf wartete, Ihnen diese Neuigkeiten zu senden, habe ich den Ausdruck meines warmen Dankes für Ihre gütige Sendung der hebräischen Uebersetzung Lessings und die Sammlung hebräischer Gedichte offenbar allzulange hinausgeschoben, den Dank für eine Güte, deren Inanspruchnahme meinerseits mir als eine Vermessenheit erscheint, da Ihre Zeit mit wichtigeren Forderungen ausgefüllt sein muss. Trotzdem muss ich Sie ferner bitten, Herrn Bacher bei Gelegenheit zu versichern, dass ich dankbar gerührt war von den sympathischen Versen, mit denen er die Gabe dieses Werkes bereicherte. Ich ersehe aus Ihrem letzten Briefe, dass Ihr theologisches Seminar am 4. ds. Mts. eröffnet werden sollte, so dass Sie beim Eintreffen dieses Briefes bereits inmitten Ihrer neuen Pflichten sind. Ich glaube zuversichtlich, dass diese neue Institution eine grosse Wohthat für Professoren und Studenten sein wird und dass Ihre Stellung als eine dauernde zu betrachten ist. Die Jugend persönlich zu lehren ist mir immer als eine höhere Art Ergänzung dazu erschienen, die Welt durch Bücher zu belehren, und ich habe oft gewünscht, dass es mir möglich gemacht werde, frische, lebhafte, geistvolle Kinder mir gegenüber zu sehen. Herr Lewes ist glücklich in seiner Beschäftigung mit psychologischen Studien. Wir sehen Beide mit Spannung dem Werke entgegen, welches Sie



uns gütigst versprochen haben, und er bittet mich, Ihnen seine besten Empfehlungen auszurichten.

**III. Brief Eliot's an Kaufmann dd. 17. April 1879 nach dem Tode ihres Gatten Lewes, das. p. 357 ff.**

Ihr gütiger Brief hat mich tief gerührt. Ich gestehe Ihnen, dass mein Geist mehr als einmal Ihnen entgegen eilte, als zu einem, von dem ich gern ein Zeichen der Sympathie für meinen Verlust gehabt hätte. Sie waren jedoch richtig inspirirt, dass Sie bis jetzt warteten; denn für mehrere Wochen war ich unfähig auf die Briefe zu achten, welche meine grossmüthigen Freunde mir fortgesetzt sandten. Jetzt aber habe ich ein warmes Interesse für jede Verbindung, die aus einer Bekanntschaft mit meinem Gemahl und seinen Werken hervorgeht. Ich danke Ihnen für die Nachricht von einer ungarischen Uebersetzung seiner Geschichte der Philosophie; aber was hätte ich nicht dafür gegeben, wenn die Bände nur um einige wenige Tage vor seinem Tode herausgekommen wären. Denn sein Geist war vollständig klar, und er würde wohl Freude empfunden haben beim Anblick seines Werkes. Ich weiss nicht, ob Sie sich hineinversetzen können in das tröstliche Gefühl, dass er nie wusste, dass er sterben muss, und dass er nach zehntägiger Krankheit, wobei die Leiden verhältnissmässig gering waren, sanft einschlief. Eines der letzten Dinge, die er an seinem Pult vollbrachte, war, eines meiner Manuscripte für die Publication auszufertigen. Das Buch (keine Geschichte und nicht umfangreich) erscheint gegen Ende Mai, und da es einige Worte enthält, die ich über die Juden zu sagen hatte, so will ich einen Abzug bestellen und ihn Ihnen einsenden. Ich hoffe, dass Ihre Arbeiten zum Wohle

Anderer ununterbrochen fortgeschritten sind, trotz öffentlicher Unruhen. Auch bei uns stehen ernstliche Händel bevor; die Industrie liegt danieder und der beste Theil unserer Nation ist aufgebracht darüber, dass wir in einen ungerechtfertigten Krieg in Süd-Afrika verwickelt wurden. Ich bin damit beschäftigt gewesen, meines Gatten Werke herauszugeben, soweit sie in genügender Vollständigkeit hinterlassen wurden, um sie für die Veröffentlichung ohne die Aufdringlichkeit eines andern Geistes ausser dem seinigen vorzubereiten. Ein kleiner Band über das Studium der Psychologie wird bald erscheinen, und ein fernerer Band psychologischer Studien wird im Herbst folgen. Aber sein Werk wurde plötzlich abgebrochen, während er sich noch in den glücklichen Gedanken wiegte, der Ausführung der Arbeit noch viele Monate widmen zu können. Noch einmal lassen Sie mich danken, dass Sie meiner in meiner Trauer gedachten.

Aus diesen Briefen können wir den tiefen Eindruck ermessen, den die Recension „Daniel Derondas“ auf die berühmte Dichterin und auf ihren Gatten Lewes gemacht hatte.

Im Hinblick auf diese und viele andere so überaus anziehende und lehrreiche Kritiken und Recensionen Kaufmann's erinnere ich mich an eine charakteristische Bemerkung des ungarischen Dichters Jokai, die ich einmal irgendwo von ihm gelesen habe. Er theilt die Kritiker in Welsen und Bienen ein. Die Einen stechen und verwunden bloß, ohne der Welt dafür etwas Gutes zu bieten. Die Anderen hingegen haben einen feinen Instinct für alles Süße und saugen es mit Gier aus allen Blüten, das sie alsdann als gefammelten Extract, als Honig niederlegen; sie stechen nur, wenn sie gereizt werden. Von letzterer Art waren auch die Recensionen und Referate Kaufmann's.

Um dieselbe Zeit hat Kaufmann auch sein philosophisches Hauptwerk vollendet, das er seinen Eltern Leopold und Rosa Kaufmann ge-

widmet hat<sup>1)</sup>. Es behandelt die Geschichte der Attributenlehre von Saadja bis Maimūni. Eine dauernd werthvolle, hochbedeutfame und erstaunliche Leistung des jungen, erst vierundzwanzigjährigen Gelehrten. Einzelne Versehen, die in einem so großen und umfangreichen Werke kaum zu vermeiden sind, wurden von einer übelwollenden Beurtheilung zur Angebühr in den Vordergrund gestellt, um das Strahlende zu schwärzen. Die glänzende Stellung, die es in der Litteratur über die Religionsphilosophie des Mittelalters mit Recht einnimmt, wird dadurch nicht im Geringsten erschüttert. Kaufmann zeigt den aufsteigenden Entwicklungsgang, den die reinere Gotteserkenntniß von Saadja bis Maimūni genommen hat. Saadja will die Attribute, die wir Gott in unserer Sprache beilegen, nur bildlich zugestehen. Einer ist nach ihm kein Attribut, sondern nur eine Negation der Vielheit. Als Attribute erkennt er nur die drei Eigenschaften lebendig, mächtig und weise an. Aber auch diese sind nicht als gefondert von Gottes Wesen anzusehen; sie sind vielmehr Eins mit dem Wesen des Schöpfers, der ohne sie nicht gedacht werden kann. Sie sind auch Eins in unserem Denken und nur verschieden in der Sprache, die sie nicht in einen Begriff zu fassen vermag. Nach Gabirols Lehre von der ersten Substanz = Gott ist für reale Attribute dieser ersten Substanz kein Raum. Aus ihr ist nach Gabirol die Materie geschaffen, welche von dem Willen die Form empfangen. Aber auch der Wille ist nach ihm nicht etwas von Gott Getrenntes, sondern Gott nach der Seite seiner Heußerung, seiner Wirkksamkeit in der Welt, Gott für uns und nicht an sich. Die Königskrone stellt die Attribute poetisch hin und auch noch mit Einschränkung. Jehuda Halevi, den er in seinem System als von Gazzālī abhängig nachweist, theilt die in der Schrift vorkommenden Attribute in drei Arten ein: in Attribute der Thätigkeit, in relative und negative. Von

<sup>1)</sup> Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimūni von Dr. David Kaufmann. Gotha, Friedrich Andreas Perthes. 1877. 527 S.

der ersten Art sind die Eigenschaften wie eifervoll, gerecht, macht arm, reich etc. von der zweiten Art Attribute wie gepriesen, ruhmreich, heilig, hoch erhaben etc. Zur dritten Art gehören Attribute wie lebend = nicht todt, leuchtend = nicht finster, Einer = keine Vielheit. Auch die Gottesnamen sind nur relativ und bezeichnen nicht sein Wesen. Nur das Tetragramm bildet eine Ausnahme und ist positiv. Das Tetragramm ist ohne Ableitung und läßt uns durch seinen lautlichen Charakter die Erhabenheit des mit ihm bezeichneten Wesens ahnen. Seine Buchstaben sind Selbstlaute, auf welche die Mitlaute bei ihrer Aussprache angewiesen sind. Sie sind die Seele für die Leiber der Consonanten wie Gott die Seele der Welt ist. Ihm ist Gott eine historisch bekräftigte Thatfache, die keines weiteren Beweises bedarf. — Nach dem Neuplatoniker Josef Ibn Zaddik haben die Attribute nichts mit dem göttlichen Wesen zu thun. Sie sind nur Heußerungen der Eindrücke, welche die Menschen von den Wirkungen Gottes empfangen haben. Durch diese wird die Gottheit dem Gemüthe des Menschen näher gebracht. Das göttliche Wesen selbst ist unfaßbar und unerreichbar. Nach dem Peripatetiker Abraham Ibn Daud hingegen sind sämmtliche Attribute nur negativ zu nehmen. Denn Gott ist unvergleichbar.

Was von den früheren Denkern bereits erkannt, aber doch nicht klar und entschieden ausgesprochen wurde, gelangt bei Maimuni zur Höhe eines klaren und vollendeten Systems. Er stellt mit Schroffer Entschiedenheit den Satz von der Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens hin und erklärt die Attribute, soweit sie nicht Thätigkeiten und Beziehungen bezeichnen, nur als Negationen für berechtigt. Von Gott können wir nur wissen, was er nicht ist. Eine aufsteigende Erkenntniß der Negationen bringt uns daher der Erkenntniß Gottes näher, obgleich wir zu der Erkenntniß seines eigentlichen Wesens niemals kommen können. So zeichnet Kaufmann in klaren Zügen das Bild der geschichtlichen Entwicklung des Gottesgedankens innerhalb des Judenthums jener Zeit bei einem eingehenden und gründlichen Studium

der Quellen. Dieses Buch bildet den glänzenden Abschluß seiner Studienzeit in Breslau.

Daselbe Jahr bildete zugleich den Beginn einer neuen Ära im Leben Kaufmanns durch seine Berufung nach Budapest als Professor an der neugegründeten kgl. ungarischen Landesrabbinerschule, welche am 4. October 1877 mit großer Feierlichkeit eröffnet wurde<sup>1)</sup>. Er hat dabei die Leitung der homiletischen Uebungen für sich verlangt, was er in einem Briefe an Zunz, datirt vom 1. April 1877, in folgender Weise begründet: „Da ich auf die Dauer dem Rabbinerthum nicht entlagen möchte, so hat es für mich keine Bedeutung, nicht aus dem Predigen herauszukommen.“ Um einen Ausweis über seine diesbezüglichen Leistungen zu geben, hat er seine in Berlin gehaltenen Predigten veröffentlicht, die er Zunz gewidmet hat. Seine oft geäußerte Abneigung gegen das Predigen war also doch keine allzu tiefe. Sie bezog sich mehr auf das Lästige der Vorbereitung, während der Vortrag selbst und seine bei ihm unfehlbare Wirkung ihn nach seinen eigenen mehrfachen Heußerungen stets mit großer Befriedigung erfüllte.

Zwei Gründe jedoch waren es, die ihn nicht nur an den gewählten Lehrberuf, sondern auch an die neue Heimat, an Budapest, festhielten, so daß er alle glänzenden Anerbietungen, die ihm von den ersten Gemeinden Deutschlands, sowie von Wien zum Eintritt in's Rabbinat oder in eine

---

<sup>1)</sup> Mit Rücksicht auf den hohen Werth, den Kaufmann auf jedes Wort des von ihm so unbegrenzt verehrten Dr. Zunz gelegt hat, sei hiermit die Auskunft desselben auf eine an ihn ergangene Frage aus Budapest mitgetheilt, wie ich sie in einer Copie von Zunzens Hand in den von Zunz gesammelten Briefen Kaufmanns vorgefunden habe: „Auf die Anfrage, mit welcher Ihr Schreiben vom 2. d. M. mich beehrt, habe ich zu erwidern, dass ich Herrn Dr. David Kaufmann in Breslau als einen gebildeten, tüchtigen, wissenschaftlichen und rechtschaffenen Mann kennen gelernt, so dass, wenn Sie demselben Ihre Forderungen genau angeben und er solchen gerecht zu werden verspricht, Sie weiter keines anderen Zeugnisses bedürfen. Die Kürze meines gegenwärtigen Briefes wollen Sie einer zunehmenden Augenschwäche zu Gute halten. Mit aller gebührenden Hochachtung Ihr ergebenster . . . Berlin, 5. März 77.“

andere Docentenstellung gemacht wurden, entschieden ablehnte. häufig allerdings erst nach längeren inneren Kämpfen. Der eine Grund war in seiner sich immer mehr vertiefenden Liebe zu dem Lehrberuf durch seine Freude an dem persönlichen Verkehr mit seinen Hörern, mit begabten und strebsamen Jüngern der Wissenschaft, sowie wegen der ihm unentbehrlichen Muße, die ihm das Amt für wissenschaftliche Arbeiten gewährte. Ein zweiter Grund war in den durch seine am 10. April 1881 erfolgte Eheschließung mit Irma Gomperz gewonnenen verwandtschaftlichen Beziehungen zu einer der vornehmsten Familien der ungarischen Hauptstadt, in deren Verkehr er sich überaus wohl fühlte.

Die eheliche Verbindung mit Irma Gomperz, der durch viele vorzüglichen Eigenschaften des Herzens und des Geistes ausgezeichneten einzigen Tochter von Siegmund Gomperz und Rosa, geb. Gomperz, den würdigen Sprössen hervorragender Ahnen, wurde auch für Kaufmanns wissenschaftliche Arbeiten in der Folgezeit von nachhaltiger Wirkung. Die Wahl beglückte ihn sowohl mit Rücksicht auf die Person seiner Erkorenen, als auch mit Rücksicht auf den Charakter und die hochangesehene Stellung der Familie. So schreibt er an Zung in einem Briefe ohne Datum, unmittelbar nach der Verlobung: „Ich eile, Ihnen meine Verlobung mit Irma Gomperz anzuzeigen. Ein einziger Verein von seltenen Vorzügen des Herzens, Geistes und Charakters hat es mir angethan. Sie hat das Herz und die Bildung, allen meinen Bestrebungen sich anzuschließen.“ In einem Briefe an uns vom 13. Januar 1881, also zwei Tage vor der Verlobung, welche am 15. Januar gefeiert wurde, heißt es: „Zürnet mir nicht, daß ich Euch nicht geschrieben habe. Ich kann Euch heute mehr und ruhiger schreiben. Warum hättet Ihr auch die Unruhe theilen sollen, an der ich die Tage über so schwer zu tragen hatte. Und denket Euch: die Thatfache, daß ich fast alle Abende opfern muß, fällt mir am leichtesten auf's Gewissen. Solch ein Fond von Leichtsinne steckt eben in den scheinbar ernstesten Häuten; ich kann es auf diesem Wege noch weit bringen. Warum sollte es mir aber auch nicht in einer Um-

gebung gefallen, in der eine staubfreie Atmosphäre, das reinste Streben und eine seltene Bildung des Herzens und des Geistes herrscht? Ist es nicht einzig in seiner Art zu nennen, daß Leute, die gesellschaftlich und durch ihre Mittel hochstehend, nicht auf mich angewiesen sind, mit einem Verständniß mir entgegenkommen, daß es mich oft beschämt? Die Familie verkehrt hier mit nur sehr wenigen erlesenen Familien, die dann ebenfalls den Schriftstellerischen, nicht den Geldkreisen angehören. — Ich war heute von 5 $\frac{1}{2}$ —9 $\frac{1}{2}$  Uhr Abends dort. Man kann hier das Tiefste und Schwerste besprechen und findet anregende, mitarbeitende Zuhörer.“ In einem anderen Briefe vom 27. Januar 81 berichtet er von der Zeit, die er täglich von 5 Uhr Abends bis spät in die Nacht bei seiner Braut verbringt. „ $\frac{3}{4}$  . . . ist die Zeit meines gewöhnlichen Zapfenstreichs. Die Stunden vergehen so schön, so fließend, ohne Stoden; ob wir sprechen oder lesen, immer glüht die Theilnahme, hält das Interesse wach. Irma folgt Allem, was ich thue, mit einem Geist und Gemüth, daß ich oft von ihren Heußerungen selber überrascht bin. Sie ist dabei in Heußerlichkeiten von einer fabelhaften Harm- und Anspruchslosigkeit; nur mich will sie ganz und ungetheilt bis zur Eiferlucht, wie ich sie oft necke. — Uebrigens ist unsere Verlobung wie ein Ereigniß besprochen worden und alle Welt soll darüber einig sein, wie glücklich wir Beide geworden sind.“ In einem Briefe an Zuntz äußert er auch seine Freude über die Unabhängigkeit, die er durch die Verbindung mit dem einzigen Kinde reicher und vortrefflicher Eltern gewonnen habe.

So vereinigte sich jetzt Vieles zu einer weiteren Förderung seiner wissenschaftlichen Thätigkeit. Das lebhafte Interesse seiner Frau und der gebildeten Umgebung für seine Arbeiten empfand er als wohlthuend, während die erlangte Wohlhabenheit ihm die Mittel gab für den Erwerb einer reichen Sammlung von seltenen Druckwerken und Handschriften. Der über Fachgenossen hinaus erweiterte Verkehr in allgemein gebildeten Kreisen von Künstlern, Gelehrten und Schriftstellern aller Art erweiterte auch seinen Gesichtskreis und sein Verständniß für alle Fragen des

öffentlichen Lebens, wie für alles Schöne, zumal er durch seine geistreiche und liebenswürdige Art der Conversation überall anregend wirkte und die Unterhaltung stets auf das höhere Niveau eines Gedankenaustausches zu bringen verstand, der wie für die Anderen so auch für sein eigenes Denken klärend und förderlich wurde. Die Liebe zu seiner Gattin und sein lebhaftes Interesse für ihre historisch bedeutenden Vorfahren wurde für ihn ferner ein Anlaß für ein eingehendes Studium ihrer Genealogie, die ihn schließlich immer weiter bis zur Veröffentlichung einer Reihe glänzender historischer Arbeiten führte, welche vorzugsweise der Aufhellung der Geschichte der Juden im 17. Jahrhundert dienen. Mit Samson Wertheimer, dem ersten Theile von „Zur Geschichte jüdischer Familien“<sup>1)</sup> begann die Reihe der Herausgabe größerer historischer Arbeiten. Dieses Buch wurde zum siebenzigsten Geburtstage seines Schwiegervaters Siegmund Gompertz (4. Juni 1837) unternommen und 1888 veröffentlicht. Der zweite Theil R. Jair Chajjim Bachrach erschien erst 1894. Mit der Darstellung des Lebens und Wirkens dieser beiden zu Worms geborenen und bedeutendsten jüdischen Männer des 17. Jahrhunderts gewährt uns Kaufmann einen tiefen Einblick in die Geschichte und die geistige Bewegung der Juden im deutschen Reiche während der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die Wege dieser beiden Kinder der altehrwürdigen und vielgeprüften Wormser Gemeinde gingen weit auseinander, wie auch ihre Geschichte verschieden waren. Wertheimer, der Glücklichere, kam als Kaufmann nach Wien und in die Nähe des Kaisers, wo er als großer Finanzmann eine einflußreiche Stellung einnahm. In seiner hohen Stellung wurde er der edle Fürsprecher und Wohlthäter seiner Glaubensgenossen im ganzen deutschen Reiche und auch der Landesrabbiner und anerkannte geistige Führer der jüdischen Gemeinden Ungarns und Oesterreichs. Bachrach hingegen, der umfassendste, gründlichste und feinsinnigste

<sup>1)</sup> Der erste Theil: Samson Wertheimer, der Oberhofrath und Landesrabbiner (1658—1724) und seine Kinder. Wien, Friedrich Beck. Der zweite Theil: R. Jair Chajjim Bachrach (1638—1702) und seine Ahaen. Trier, Siegmund Mayer.



jüdische Gelehrte seiner Zeit, gelangt erst am Ende seines Lebens nach langen und schweren Prüfungen zur Erfüllung eines Theils seiner heißen bescheidenen Wünsche. Sie sind die berühmtesten jüdischen Männer des Jahrhunderts, der eine als Mann von Welt durch sein praktisches Wirken, der Andere als Gelehrter durch seine Schriften und insbesondere durch seine Responen. Aus Kaufmanns eingehender Darstellung erfahren wir, wie auch die Familienfäden dieser beiden Großen in Israel sich mit einander verflochten. Eine Ergänzung dazu bildet das später erschienene „Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimer's“<sup>1)</sup>. Ein echtes Kunstwerk historischer Darstellung ist sein Buch „Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien“<sup>2)</sup>, das die Schicksale der Juden in Oesterreich unter drei Kaisern von der Gründung des Ghettos bis zur Austreibung der Juden aus Wien mit dramatischer Lebendigkeit beschreibt, wie bigotter Haß und Verleumdung schrittweise vorwärtsgehend blühende Gemeinden, unter denen die Wiener sich durch allgemeine Bildung und jüdische Gelehrsamkeit und einen weitverzweigten Handelsverkehr, namentlich mit Venedig, auszeichnete, zur Auswanderung zwang und vernichtete. Die Einblicke in das venetianische Staatsarchiv, wozu ihm diese Arbeit Anlaß gab, führte ihn zu einer anderen historisch bedeutenden Persönlichkeit, zu dem Venetianer Dr. Israel Conegliano<sup>3)</sup>. Auch dieser ausgezeichnete Mann, der seiner Vaterstadt in der Zeit ihrer Kämpfe und Verwickelungen mit der Türkei große Dienste leistete, gehört dem 17. Jahrhundert an. Er ist ein Zeitgenosse Wertheimers, seinem Berufe nach Arzt, sein patriotisches Arbeitsfeld ist die Diplomatie und der Schauplatz seines Wirkens Constantinopel. Es ist Kaufmann ein wohlthuendes Gefühl an diesem, übrigens nicht

---

1) Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimers. Wien bei Carl Konegen. 1892.

2) Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich, ihre Vorgeschichte (1625—1670) und ihre Opfer. Wien bei Carl Konegen. 1889.

3) Dr. Israel Conegliano und seine Verdienste um die Republik Venedig bis nach dem Frieden von Carlowitz. Wien bei Carl Konegen 1895.

vereinzelt Beispiele zu zeigen, daß die Juden nicht bloß durch Vorhülfe und Lieferungen im Geschäfte der Staaten thätig gewesen, sondern oft auch in ihr Räderwerk eingegriffen und sich dabei im Dienste des Staates als tüchtig und zuverlässig bewährt haben, daß nicht bloß in alter Zeit, sondern auch später aus der Mitte des Judenthums Männer hervorgegangen sind, „die ein Strahl weltgeschichtlichen Lichtes beglänzt“; denn es fehle den Juden nicht an staatsmännischer Begabung und auch nicht an Vaterlandsliebe selbst in den Zeiten der Bedrückung. Die Vaterlandsliebe sei in der Menschenbrust vielmehr ebenso unabhängig von empfangenen Wohlthaten wie das Heimatsgefühl von der Beschaffenheit der Gegenden. Daß sie keinen Staatsmann stellten, lag in den Verhältnissen, da es nicht einmal zu den Träumen des Ghettos gehören durfte, jemals Stimme und Einfluß in den öffentlichen Angelegenheiten zu gewinnen. „Die Duldenden und Geduldeten konnten sich nicht vermessen wollen, eine führende Rolle in den Dingen dieser Welt zu spielen. Unbeachtet bleiben war Triumph, weniger leiden Seligkeit, Leben Alles.“ „Sie sahen nur eine Weise dem Staate zu dienen — als Dienende, aber nicht als Herren.“ Auch bei Conegliano zeigt Kaufmann nicht nur sein hervorragendes Darstellungstalent, sondern auch den weitumfassenden Blick und die staunenswerthe Vielseitigkeit seines Wissens, mit der er von einem gegebenen Punkte aus in die entlegensten Räume und Verhältnisse aufhellende Streiflichter zu senden versteht. So liefert er uns in den Monographien über Wertheimer, die Vertreibung, Badrach und Conegliano, wozu wir auch noch „Die Memoiren der Glückel von Hameln“ und die Erstürmung „Ofens“<sup>1)</sup> als Ergänzung zu zählen haben, charakteristische Bilder ihrer Zeit, durch welche die Stellung und der Geist der Juden im 17. Jahrhundert lebendig in die Erscheinung tritt. Aus dem Kreise der Quellenforschungen über das 17. Jahrhundert ist auch sein Buch „Aus

<sup>1)</sup> Die Memoiren der Glückel von Hameln 1645—1719. Frankfurt a. M. bei J. Kaufmann. Die Erstürmung Ofens und ihre Vorgeschichte nach dem Berichte Isaak Schulbofs (1650—1732). Trier, Siegmund Mayer. 1895.

Heinrich Heine's Ahnensaal<sup>1)</sup> hervorgegangen, denn die neun Geschlechter, welche Kaufmann als die Ahnen des genialen Dichters aus einem reichen urkundlichen Material nachweist, führen in ihrem Ursprung auf das 17. Jahrhundert zurück und gehen von Raab und Preßburg in Ungarn aus. So hat er aber auch über die eigenartig mysteriöse Bewegung des Sabbathianismus in diesem Jahrhundert in mehreren Abhandlungen manche auffallende Lichtstrahlen geworfen. Diese und die vielen anderen geschichtlichen Monographien waren für ihn Quadersteine, die er mühsam aus den Schächten der Urkunden gebrochen und künstlerisch behauen, um sie sodann einem größeren kunstvollen Gesamtbau planmäßig einzufügen. An der Ausführung dieses späteren Zieles wurde er durch seinen frühen Tod verhindert.

Man hat an Kaufmann des Oefteren getadelt, daß er, von dessen umfassendem Wissen, Geistestiefe und glänzender Darstellungsgabe man große zusammenfassende Werke namentlich über Geschichte und Religionsphilosophie des jüdischen Volkes erwarten durfte, seine geniale Kraft auf die Einzelarbeit der Quellenforschung verwandte. Seine Antwort auf solche Einwände lautete, daß es noch an den nothwendigen Vorarbeiten und Materialien für einen solchen großen allgemeinen Bau fehle. Diesen habe er auch für spätere Zeiten in Aussicht genommen. Der tiefer Blickende erkennt aber auch bei Vielen, aus den Hinweisen der einzelnen Arbeiten auf einander und aus dem Lichte, das sie auf einander werfen, einen inneren, idealen Zusammenhang, so daß viele dieser einzelnen und kleineren Arbeiten oft planmäßig an einander gereihten Fäden gleichen, die nur noch der Spule des Meisters harren und des entsprechenden Einschlags für ein großes und festes Gewebe.

Kaufmann hatte aber auch seine Freude an den Detailforschungen, an der Entzifferung alter Handschriften und Inschriften, an den Funden

<sup>1)</sup> „Aus Heinrich Heine's Ahnensaal“, Breslau, S. Schottlaender 1896. Das Buch ist seiner am 16. November 1894 verstorbenen Nichte Cora Oppenheim „in Wehmuth und Liebe zugeeignet“.

und Entdeckungen, die er dabei machte, und an dem Edelgestein, das er aus den Schächten verborgener und vergilbter Manuscripte mit einem seltenen Kennerblick herausholte. Es war eine mühsame Arbeit, deren Erfolg nur der seltenen Vereinigung vieler hervorragender Züge und Eigenschaften in dem Charakter Kaufmanns zu danken war. Er befaß den Bienenfleiß des Sammlers, der Alles las und auf seinen Inhalt prüfte, was nur mit dem Leben des jüdischen Volkes in irgend einer Verbindung und ihm zugänglich war; er befaß aber auch einen wunderbaren Bieneninstinct nicht nur für den Honig, den er suchte, sondern auch, für alle seinem Zwecke nutzbaren Blumen und Blüthen, wo sie nur in irgend einem Versteck eines obscuren Erbauungsbuches, eines Gemeindearchivs oder einer Familienreliquie zu finden waren. Ihm war dabei nichts gleichgültig und kein Steinchen zu geringfügig, das in dem Mosaikbilde des Ganzen irgend eine Verwerthung finden konnte. „Das Geschrei über Kleinigkeitskrämerei und Minutienjägerei hat mich nicht abgeschreckt, Zeit und Kraft und Hugenlicht einem Werke zu widmen, das durch das Andenken Tausender die Erinnerung an einen Einzigen festhält; schreien doch am lautesten nur die wider das Kleine, die nichts Großes zu leisten vermögen“<sup>1)</sup>.

Darin wurde sein Forscherdrang auch von der Liebe zum Judenthum unterstützt. Denn was der noch junge Kaufmann an Zunz in einem Briefe, datirt vom 29. 1. 1877, mit Bezug auf dessen Biographie Ehrenbergs schrieb, gilt eigentlich von ihm selbst auch für spätere Zeiten. Kaufmann schreibt: Mit inniger Freude habe ich Ihre Biographie Ehrenbergs gelesen. Da habe ich erkannt, daß es die Liebe ist, die Ihnen jenen gleichsam andächtigen Sinn für das Einzelne und scheinbar Kleine auch in der Wissenschaft eingab. Wie Sie an dem von Ihnen verehrten

---

<sup>1)</sup> Kaufmanns eigene Worte in seiner klassischen Vorrede zu „Die Familien Prags“ etc. Pressburg 1892 p. 35. Bezeichnend sind auch ferner seine Worte daselbst: „Wer die Armuth unserer Geschichte an Quellen kennt, wird für jede Bereicherung dankbar sein und den Schlaf des vielverdienten Arbeiters (Simon Hocks) nicht durch vorlauten Unverstand stören wollen“.

Manne nichts gleichgiltig fanden, so haben Sie der Erforschung und Aufzeichnung werth gehalten Alles, was auf das Leben des Judenthums irgendwie Bezug hat.“ Die Liebe zum Judenthum war es, die auch Kaufmann selbst auf jede Lebensäußerung desselben in der Vergangenheit wie in der Gegenwart achten ließ. Mit seinem von Natur und durch Übung klaren und geschärften Blick erkannte oder ahnte er wenigstens sofort den Werth jeder einzelnen Notiz, und bei der Universalität seines Geistes fand er auch leicht die Beziehungen zu dem Culturleben anderer Völker und den Erscheinungen der Gegenwart. Ihm war es eine große Freude, zu zeigen, daß das Judenthum an allen höheren Bestrebungen der Menschheit seinen innigen Antheil genommen, und daß es sogar der Kunst seine Mitarbeit nicht versagt hat.

Das Letztere war aber eine neue Entdeckung, mit der Kaufmann seine Zeitgenossen geradezu überrascht hat. Die Annahme einer kunstfeindlichen Richtung der Juden aus religiösem Princip war als ein allgemeines Vorurtheil so tief eingewurzelt, daß man jede weitere Prüfung der Frage für überflüssig hielt. Kaufmann nannte daher dieses Gebiet, auf das er sich zuerst begab und wofür er auch Andere zur Mitarbeit veranlaßte, ein solches, auf dem es noch keine Landkarte gebe <sup>1)</sup>. Die Gesellschaft für Sammlung und Conservirung von Kunstgegenständen und historischen Denkmälern des Judenthums in Wien ist aus seinem Geiste und durch seine Mitbegründung entstanden. In dem ersten Jahresbericht derselben (1897) zeigte er in seiner Abhandlung zur Geschichte der Kunst der Synagogen, wie trotz gegnerischer Strömungen die bildende Kunst, die Malerei und sogar die Plastik ihren Einzug in die Synagoge gehalten hat <sup>2)</sup>. In seiner Abhandlung „Zur Geschichte der jüdischen Handschriften-Illustrationen“ <sup>3)</sup> zeigte er in

---

1) Die Haggadah von Serajewo Wien 1898 in der Abhandlung Kaufmanns p. 1.

2) Vergl. auch die Behandlung desselben Gegenstandes in verschiedenen Zeitschriften. Siehe in Brann's Bibliographie die Angaben.

3) Anhang zur Haggadah von Serajewo.

einer staunenerregenden Menge und Vielseitigkeit des durchforschten Materials die Bedeutung der Kunstleistungen der Juden, die von den alten Choralchreibern ausgegangen war. Von diesen wurden nämlich nicht nur die Bibelcodices und besonders die Estherrolle, sondern auch die Machsorim, die Siddurim und vorzugsweise die Pessachhaggadah mit reichem Bilder Schmuck und herrlichen Federzeichnungen versehen. Aber auch andere Werke wie die Gesetzescompendien und namentlich Maimunis Mischnah Chora, religionsphilosophische Werke und darunter wieder Maimunis More obenan, sowie Familienmegilloth, Testamente und Kethubot wurden durch Illustrationen vielfach ausgezeichnet.

Mit einer feinen Beobachtungsgabe, die das Kleinste über dem Großen nicht überieht, folgte er allen Erscheinungen der Litteratur, allen Funden und Ausgrabungen in der Nähe und in der Ferne, um sie auf ihre Beziehungen zu den jüdischen Alterthümern zu prüfen. Jeder Lichtstrahl wurde von ihm aufgefangen, festgehalten und an die richtige Stelle gebracht, wenn er geeignet war, irgend ein Dunkel im früheren jüdischen Volksleben zu beleuchten. Er kannte dieses Volksleben wie selten Einer, seine Schattenseiten, die man übertrieb, und seine Lichtseiten, die man verkannt hatte. Er kannte und liebte den sittlichen Kern der alten Gemeinden, die es sich zur höchsten Ehre rechneten, „von Gelehrten und Schreibenden erfüllt“ zu sein, und unter deren Ehrentiteln der des „Muschlam“ einer der erlesensten war. Das heißt der Vervollkommnete, und man meinte damit den vielseitig durchbildeten Mann<sup>1)</sup>. Jeder Beitrag zur historischen Aufhellung dieses Lebens erschien ihm von hohem Werthe. Die werthvollen Ergebnisse, die er oft in mühsamer Arbeit gewonnen, sind in den überaus zahlreichen Artikeln kleineren und größeren Umfangs zu finden, mit denen er die Spalten einer überaus großen Anzahl von Zeitschriften versehen hat. Unter diesen müssen wir die Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums be-

---

<sup>1)</sup> S. die Familien Prags p. 3

sonders hervorheben, deren neue Folge seit 1892 von ihm im Vereine mit seinem mit ihm in inniger Freundschaft bis zum Ende dauernd verbunden gebliebenen Jugendfreunde Dr. M. Brann herausgegeben wurde, jede Arbeit und jeder ernste Arbeiter auf diesem Gebiete, sowie jedes Unternehmen, das der jüdischen Archäologie diene, konnte auf seine Unterstützung rechnen. So verdankten ihm der Verein **מקצי נרדמים**, in dessen Vorstand unter der Leitung seines jahrelangen Freundes Dr. H. Berliner er viele Jahre Mitglied war, sowie die Wiener Gesellschaft für alte jüdische Denkmäler, deren Mitbegründer und correspondirendes Mitglied er gewesen, und die Gesellschaft für jüdische Volkskunde, welche im Jahre 1898 von Dr. Grunwald in Hamburg gegründet wurde, ersprießliche Förderungen und bedeutende Beiträge. Auch zu den Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer hat er (1892) im Vereine mit seinem Freunde D. H. Müller mit einer werthvollen Entdeckung beigetragen. Leider hat sein früher Tod auch nach dieser Seite manche schöne Erwartung vereitelt. Manches jedoch dürfte noch zur Veröffentlichung gelangen.

Ihn freute auch jede aufstrebende junge Kraft, von der er irgend eine Bereicherung der jüdischen Wissenschaft erwarten durfte, und der er auch mittheilsam, anspornend und anregend gern zur Seite stand. Den hervorragenden Gelehrten seiner Zeit, den Pfadfindern der modernen jüdischen Wissenschaft bewies er eine unbegrenzte, enthusiastische dankbare Anhänglichkeit bis über das Grab hinaus. Unter diesen stand ihm aber Leopold Zunz obenan, zu dessen Würdigung er wiederholt das öffentliche Wort führte<sup>1)</sup>. Eine Folge dieser Verehrung für Zunz war sein Streit mit Lagarde.

<sup>1)</sup> Die zahlreichen Artikel, die er den von ihm verehrten Männern jüdischer Wissenschaft bei verschiedenen Anlässen gewidmet hat, können an sich als stylistische Meisterwerke angesehen werden. Wir heben unter diesen hervor drei Nachrufe, die er seinem Lehrer Zacharias Frankel gewidmet hat in der Israel. Wochenschrift 1875, Magazin f. d. L. d. A. 1875 und Monatschr. 1876; seinem Lehrer David Rosin zu

Im Jahre 1884 veröffentlichte nämlich L. Tehen, ein Schüler Lagardes, seine Dissertation über zwei Göttinger Nachforhandschriften, worin dieser von Zunz mit großer Geringschätzung sprach. Das veranlaßte Kaufmann zu einer scharfen Abfertigung Tehens, die in der Oesterreichischen Monatschrift für den Orient vom 15. April und 15. Mai 1885 erschien, „um den Schimpf zu strafen, der in so freventlicher Weise dem greisen Zunz angethan worden war.“ Hierauf erschien Paul de Lagarde als Anwalt seines Schülers selbst auf dem Plan mit seiner Schrift: „Erinnerungen an Friedrich Rückert, Lipmann Zunz und seine Verehrer.“ Ein vom grimmigen Antisemitismus erfülltes Pamphlet, das die Verhöhnung Zunzens fortsetzt und auch seine Verehrer, namentlich Kaufmann und Berliner, mit rohem Spott und wildem Haß überschüttet.

Es sind ganz unglaubliche Redensarten und Schimpfereien, die der vor Wuth und Haß schäumende Gelehrte sich leistet. Nicht die schlimmste wenn auch lächerlichste ist, daß er Zunz einen Schwachkopf ersten Ranges nennt. „der in größter Weise die Wahrheit entstellt“. Dagegen veröffentlichte nun Kaufmann seine Gegenschrift: „Paul de Lagardes jüdische Gelehrsamkeit. Eine Erwiderung<sup>1)</sup>.“ Kaufmann führt dabei weniger die eigene Sache, als die des „todten Löwen“; Zunz war vor dem Erscheinen der Lagarde'schen Schrift bereits verstorben. Der von Lagarde als unendlich belchimpfte Kaufmann zeigt hier gerade den kernigen deutschen

---

seinem 70. Geburtstage 1893 Oesterr. Wochenschr. und Jüd. Litter. und zwei Nachrufe 1895 Oesterr. Wochenschr. und Allg. Z. d. J.; seinem Lehrer H. Grätz Allg. Z. d. J. 1891; dem gelehrten Senior Sachs Nachruf 1892 Oesterr. Wochenschrift; seinem Freunde Josef Perles Nachruf 1894 Jüd. Litter. und Allgem. Zeitung; S. L. Rapoport zu seinem Centenarium Oesterr. Wochenschr. 1890; ferner das Denkmal, das er Michael Sachs in der Allgem. deutsch. Biographie 1889 u. ebenso Leopold Zunz 1897 gesetzt hat. Zur Verherrlichung des von ihm besonders verehrten Zunz hat er aber noch eine grössere Anzahl kleinerer und grösserer Artikel in periodischen Zeitschriften sowie in Tagesblättern veröffentlicht.

<sup>1)</sup> Leipzig 1887 bei Otto Schulze.



Mann, der als Meister des vornehmen und edlen deutschen Stils mit einer Feinheit der Satire, die ihr Ziel sicher trifft, den leidenschaftlichen Ausbrüchen Lagardes begegnet und ihm mit der Klarheit und Würde des Gelehrten, der seinen Stoff beherrscht, die gröblichsten Irrthümer und Mißverständnisse nachweist. Ohne die sonstigen Verdienste Lagardes um die Wissenschaft zu schmälern, zeigt er demselben, daß er sich im Ueber-eifer auf ein ihm fremdes Gebiet begeben habe, auf dem es ihm nicht zukomme, sich gegen einen Zunz zu überheben. Wie tief die von Kaufmann geführten Hiebe saßen, beweist die kleinliche Rache, die Lagarde damit an ihm genommen, daß er seine Ausschließung von der weiteren Mitarbeiterchaft an den Göttinger gelehrten Anzeigen veranlaßte. Kaufmann bedauerte dies sehr, aber der Verlust war doch thatächlich mehr auf Seiten dieser ehrwürdigen Zeitschrift, der Kaufmanns Arbeiten eine Reihe von Jahren zur Zierde gereichten. Der Ruhm Kaufmanns hat dadurch keine Einbuße erfahren.

Wie zu Ehren Zunzs gegen Lagarde so richtete er zur Verthei-digung seiner Glaubensgenossen seine scharf geschliffene Feder auch gegen Stöcker und den Antisemitismus<sup>1)</sup>, so daß wir ihn mit Güdemann<sup>2)</sup> mit Recht als einen defensor fidei bezeichnen können.

Kaufmanns Liebe zum jüdischen Volke entsprach auch seine Ver-ehrung für die hebräische Sprache und Poesie. Er nannte das Hebräische „Die Muttersprache der Religion“, „die Mutterbrust des Judenthums“, die man unseren Kindern und auch den Mädchen reichen müßte anstatt „der Flaschen, aus deren abgeschmacktem und wässerigem Inhalte man unsere nach Milch lechzenden Kleinen nähren zu können vermeint“<sup>3)</sup>.

---

1) Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker etc. Berlin, Louis Gerschel, 1880.

2) Nachruf im Kalender der Oesterr. isr. Union 189.

3) Kaufmanns Schrift: Wie heben wir den religiösen Sinn unserer Mädchen und Frauen? Eine Antwort an Wilhelm von Gutmann. Trier bei Siegmund Mayer. 1893.

Kaufmann war aber auch nicht nur ein ausgezeichneter Kenner, sondern auch ein Meister der hebräischen Sprache für den schriftstellerischen Gebrauch. Er handhabte dieselbe mit einer Leichtigkeit und Eleganz wie eine Muttersprache für verschiedene wissenschaftliche Arbeiten, die er in größerer Anzahl in hebräischen Zeitschriften veröffentlichte<sup>1)</sup>. Dadurch wurde er auch in den weiten jüdischen Kreisen Rußlands und Galiziens bekannt und von den dortigen Gelehrten hochgeschätzt und verehrt.

Noch fern vom Ziele, das er sich gesteckt, und inmitten seiner rastlosen und vielseitigen Arbeit wurde sein Leben plötzlich abgebrochen. Es geschah dies zu Karlsbad wenige Tage, nachdem er daselbst zur Cur eingetroffen war. Die Sommermonate der ferienzeit wurden nämlich von ihm im Vereine mit seiner Gattin stets zu Reisen, zum Curgebrauche in einem Badeorte und zum Besuche des Elternhauses in Kojetein verwendet. Seitdem vor ungefähr zwölf Jahren sich ein diabetisches Leiden bei ihm eingestellt hatte, besuchte er beim Beginne der Ferien auf ärztliche Anordnung Karlsbad, um von dort aus im Vereine mit seiner Gattin noch nach einem Seebade zu gehen. In Karlsbad befand er sich in ständiger Begleitung seiner Mutter, während seine Gattin in der Regel um diese Zeit sich in einem anderen ihr angemesseneren Badeorte, zumeist in dem benachbarten Marienbad, aufhielt. Die zarte Aufmerksamkeit des großen Sohnes für seine unendlich geliebte Mutter und die Glückseligkeit der stolzbescheidenen Mutter in seiner Nähe erregte bei den vielen Bekannten in Karlsbad allgemeine Rührung und Bewunderung.

Der Aufenthalt in den Bädern war für ihn aber nicht nur eine Zeit der leiblichen Erholung und Erfrischung, sondern auch eine Zeit der inneren Sammlung für ein neues Schaffen, da er auch im Bade nicht unterließ, täglich eine bestimmte Anzahl von Stunden der Arbeit zu widmen. Dort sammelte sich auch stets ein großer Kreis von gebildeten und gelehrten Männern verschiedener Berufsarten mit den Frauen

---

<sup>1)</sup> S. die Nachweise weiter in Branns Bibliographic.

und Töchtern um ihn, mit denen er gern einen anregenden und angeregten Gedankenaustausch unterhielt. Die Vielseitigkeit seiner Bildung, die Fülle seines Wissens auf den verschiedensten Gebieten und die lebenswürdige, feine und geistreiche Art seiner Conversation, in der er, fern von jeder Vordringlichkeit und von jeglicher Sucht einer persönlichen Geltendmachung, immer tonangebend und wortführend gewesen, machte ihn überall zum Mittelpunkt und zum Liebling der geistigen Elite der Gesellschaft. Seine Ankunft im Bade wurde von den jüdischen Badegästen immer mit Freude begrüßt, und man bemühte sich, in seine Nähe zu kommen. Man bewunderte ihn von ferne, und die Näherstehenden betrachteten es als einen dauernden Gewinn, mit ihm in Berührung gekommen zu sein. So nachhaltig wirkte der Zauber der Persönlichkeit dieses in Allem ungewöhnlichen und vornehmen Menschen.

Aus diesen Badebekanntschaften entwickelten sich auch manche dauernde freundschaftliche Beziehungen mit manchen bedeutenden Persönlichkeiten. Aus einer Badebekanntschaft in Norderney entstand auch ein Freundschaftsbund fürs Leben mit Sanitätsrath Dr. Neumann und seiner Familie zu Berlin, von dessen Innigkeit und Tiefe deren herzliche und geistreiche Correspondenz mit Kaufmann und seiner Frau ein schönes Zeugniß giebt.

Im Sommer 1899 kam er nun wie sonst am Beginne seiner Ferien in Begleitung seiner Mutter nach Karlsbad, während seine Frau nach Marienbad ging. Er war frohen Muthes, und nichts ließ den traurigen Ausgang ahnen. Vor seiner Abreise von Budapest hatte er noch eine größere Anzahl kleinerer Arbeiten beendet und den verschiedenen Zeitschriften zur Veröffentlichung überliefert. Ebenso hatte er seine letzte größere Arbeit „Studien über Salomon Ibn Gabirol“ für den Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest bis auf das Vorwort vollendet und auch deren Drucklegung und Correctur noch besorgt. Die letzten Bogen derselben beschäftigten ihn noch in den letzten Tagen seines Lebens in Karlsbad. Diese von ihm noch so lebensfroh und hoffnungs-

freudig ausgesandten Kinder seines Geistes traten in die Öffentlichkeit, als das Licht, aus dem sie geboren wurden, bereits erloschen war.

Am 27. Juni traf er in Karlsbad ein, erwartet und begrüßt von mehreren Freunden, unter denen sich H. Epstein aus Wien und Gustav Karpeles aus Berlin befanden. Die wissenschaftliche Unterhaltung, die er alsbald mit Epstein anknüpfte, wurde für diesen ausgezeichneten Gelehrten später der Anlaß für den interessanten Artikel, „Die Wormler Minnhabbücher“, den er zu Ehren seines so früh heimgegangenen Freundes diesem Gedenkbuche einreichte<sup>1)</sup>. Am 29. Juni trat das böse Verhängniß ein. Kaufmann glitt im Bade aus und brach sich das Schlüsselbein, und die tragische Folge war sein Tod, der am 6. Juli (29. Tammus) eintrat. Sein Krankenlager war umgeben von seiner Gattin, die zu ihrem theuren Gatten auf die Kunde seines Unfalls aus Marienbad herbeigeeilt war, seiner Mutter, seiner ältesten Schwester und seinem jüngsten Schwager, die ihm die hingebendste Pflege widmeten. Die Kunde von seinem Tode erregte nicht nur in Karlsbad, sondern auch auf den weitesten Fernen der Erde, wohin sie mittels Telegraph durch die Zeitungen verbreitet wurde, allgemeine Trauer und Bestürzung. Am 9. Juli wurde seine irdliche Hülle nach einer Trauerfeier, bei welcher sein Schüler Dr. Ziegler, Rabbiner zu Karlsbad und der als Curgast anwesende Dr. Kayserling, Rabbiner zu Budapest, herzliche und ergreifende Ansprachen hielten, von Karlsbad nach Budapest überführt. Am 11. Juli wurde sie mit einem überaus großen Trauergelächte zur letzten Ruhe in einem Ehrengrabe bestattet, das die Chebra-Kaddischa dem erlesenen Mitgliede ihrer Gemeinde gewidmet hat. Die Trauerfeier nahm mehrere Stunden in Anspruch. Es sprachen Dr. Kohn, Rabbiner zu Budapest, Dr. Rosenthal, Rabbiner zu Breslau, als Schwager im Namen der leidtragenden Familie, Professor Dr. Bacher als College und Jugendfreund im Namen der Landesrabbinerschule, Dr. Brann als der von Jugend an mit ihm aufs

---

<sup>1)</sup> S. Gedenkbuch S. 317.

engste verbundene Freund im Namen des Breslauer Rabbinerseminars, sein langjähriger Freund, Professor David Heinrich Müller im Namen des Wiener Rabbinerseminars, Dr. Steinhardt als Rabbiner zu Kojetein, Dr. Klein, Rabbiner zu Groß Becskerek, im Namen des Curatoriums, Dr. Büchler, Rabbiner zu Keszthely, im Namen der Schüler, Baurath Stiasny im Namen der Cultusgemeinde und der Gesellschaft für Denkmäler in Wien, Professor Dr. Goldziher, sein intimster Freund der letzten Jahre, und sein Schwager, Dr. Oppenheim aus Brünn. Aus allen Reden ertönte die einmüthige und tief ergreifende Klage, welche der erste Redner mit seinem treffenden Textworte angestimmt hatte, *אין דאס וועלט פער דאס דאס*, daß David Kaufmann an seinem Orte vermißt werde, und daß sein Tod eine große Lücke und einen unerletzlichen Verlust für die jüdische Wissenschaft und Gesammtheit bedeute.

David Kaufmann war innerhalb der jüdischen Welt weit und breit bekannt und gepriesen. Sie verehrte in ihm nicht nur den großen Geist und emsigen Forscher und Enthüller ihrer Vergangenheit, sondern auch das große Herz und den prophetisch begeisterten und glaubensinnigen Wortführer und Vertheidiger ihrer Wahrheiten und Rechte. Er hatte dafür auch manche offenkundige Beweise erhalten und namentlich durch die Ernennung zum Ehrenmitgliede mehrerer angesehenen Gesellschaften und Vereine. Er war aber auch außerhalb der jüdischen Welt bekannt und hochgeschätzt, wenngleich sein entschiedenes Eintreten für seine Glaubensgenossen in manchen christlichen Kreisen Anstoß erregte. Er hatte auch manche gelehrte christliche Freunde, unter denen der selige Professor Delitzsch, die Professoren Strack, Guidi, de Rossi und Karabatsch und der Gesandte und spätere Koreanische Minister von Möllendorf besonders hervorzuheben sind, mit denen er auch einen freundschaftlichen *Verkehr* unterhielt. Er war auch correspondirendes Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Madrid für die historische Abtheilung derselben.

Einer unbegrenzten Liebe und Verehrung erfreute er sich aber noch

besonders von Seiten seiner Schüler, denen er ein väterlich fürsorgender Freund und Berather gewesen und denen die zwiefachen Gaben seines Geistes zum großen Segen geworden, die seltene Vereinigung der von zwei alten Meistern, dem Sohne Hyrkanos und dem Sohne Hrachs, gerühmten Vorzüge, von denen man rühmend sagte, daß der eine einer wohlverkalkten Cisterne gleiche, die keinen Tropfen durchläßt, der andere aber einer sprudelnden Quelle. David Kaufmann besaß beides: einen treuen Schatzhüter seines Wissens in seinem wunderbaren Gedächtniß und den eigenartigen Quell ewig sprudelnder Genialität. Seinesgleichen findet sich auch nicht so bald wieder.

„Mit ihm war die Weisheit wie eine Schwester innig verbunden;

„In Wort und Schrift hat sie der Anmut Zauber bei ihm gefunden.

„Wer von ihm gehört, gelesen, fühlt' von seiner Größe sich gebannt:

„Doch wer selber ihn gesehen, hat ihn als weit größer noch erkannt.

„Seine Werke sind seines Andenkens erhabene Schwingen,

„Die mit hehrem Adlerflug ihn zu der Zeiten ferne bringen.<sup>1)</sup>“

Ich schließe mit den Schlußworten des herrlichen Abschiedsgrußes, den Kaufmann seinem hochverehrten, am 9. Juni 1893 verschiedenem Schwiegervater Sigmund Gomperz am 11. Juni an seiner Bahre nachrief<sup>2)</sup>: „Du aber bleibst weiter unser Segen und unsere Herztärkung, nur verklärter durch unsere Schmerzen, nur geheiligter durch unser unstillbares Weh.“

---

<sup>1)</sup> Uebersetzung der hebräischen Inschrift auf dem Grabmal, das ihm seine Gattin zu Budapest errichten liess. Die Inschrift ist dem Divan Jehuda ha-Levi's entnommen.

<sup>2)</sup> Abschiedsgruss an Sigmund Gomperz. Budapest 1893, S. 7.

# Verzeichniss der Schriften und Abhandlungen David Kaufmann's.

Zusammengestellt

von

**Dr. M. Brann.**

Vorbemerkung. Das vorliegende Verzeichniss giebt in chronologischer Reihenfolge einen möglichst vollständigen Ueberblick über die Veröffentlichungen des unvergesslichen Freundes. Die Titel seiner *Bücher* sind **fett**, die Ueberschriften der Abhandlungen in **kleiner Schrift**, die Titel der von ihm *besprochenen* Werke in *Curschrift* gedruckt. Die Zeitschriften und Sammelwerke, in denen seine Aufsätze erschienen sind, folgen in jedem Jahrgang alphabetisch nacheinander. Von den in Amerika erschienenen Abhandlungen habe ich mir in Aussicht gestelltes zuverlässiges Verzeichniss trotz langen Zuwartens bisher nicht erhalten können. Ich behalte mir vor, es nach seinem Eingange nebst etwaigen weiteren Nachträgen eventuell in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums“ zu veröffentlichen. Den Herren Dr. Freimann in Frankfurt a. M., Dr. S. Krauss in Budapest, stud. phil. Italiener und cand. phil. Kober in Breslau, und stud. phil. Oppenheim in Wien, sage ich für die Freundlichkeit, mit der sie mich bei der Sammlung und Berichtigung des weitschichtigen Materials unterstützt haben, auch an dieser Stelle meinen Dank.

## 1872.

*Lebensirrungen*, ein Sittenroman in hebräischer Sprache. Hatôe b'darke hachajjim . . . d . . . n von *Peter Smolensky*. 3 Bände. 1871. Magaz. f. d. Literat. d. Ausland. 1872. S. 326—28. [1]

*Emil Kuh, Zwei Dichter Oesterreichs* (Franz Grillparzer — Adalbert Stifter). 1872. Magaz. f. d. Literat. d. Ausland. 1872. S. 649—52. [2]

## 1873.

*Das Judenthum und die Ethnographie*. Israelitische Wochenschrift. 1873. IV, 57—58. [3]

*Eine neue Spielart des alten Judenbasses*. Israel. Wochenschrift. 1873. IV, 287—288. [4]

*Israel Gestetner* (Nekrolog). Israel. Wochenschrift. 1873. IV, 405—406. [5]

- Die Juden in England. Israel. Wochenschrift. 1873. IV, 106—107, 115—116. [6]  
*Weil, J., Biblische Geschichte für die Mittelklassen der Israel. Volksschule.* Stuttgart, 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 8. [7]  
*Grätz, Dr. H. Prof., Ueber den einheitlichen Charakter der Prophetie Joëls und die künstlerische Gliederung ihrer Theile.* Programm des jüdisch-theologischen Seminars. Breslau 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 11—12. [8]  
*Ahasverus, Ein Heldengedicht von S. Heller,* Leipzig. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 21—23. [9]  
*Das Judenthum in der Schule von Richard Wagner jr.* Zürich 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 27—28. [10]  
*Jüdische Familienpapiere.* Jüd. Litteraturbl. 1873, II, 37—38. [11]  
*Auh, Ephraim Moses, Epigramme.* In Auswahl herausgegeben und biographisch-kritisch eingeleitet von *Theodor Sermann.* Dresden 1872. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 40. [12]  
*Jehova und sein neuester Gegner.* Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 41—42. [13]  
*Friedmann, M., Der Blinde in dem biblischen und rabbinischen Schriftthume.* Beitrag zur jüdischen Alterthumskunde. Wien, 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 51—52. [14]  
*Alami, B. Salomo, Sittenlehren und Sittenschilderungen der spanischen Juden, im Anfange des 15. Jahrhunderts geschrieben.* Zum 2. Male mit verbessertem Texte und Zusätzen herausgegeben von Dr. Ad. Jellinek. Wien, 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 52. [15]  
*Sulzbach, Dr. A., Dichterklänge aus Spaniens besseren Tagen.* Frankfurt a. Main, 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 55—56. [16]  
*Tendlan, Abraham M., Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit.* Frankfurt a. Main, 1873. Jüd. Litteraturbl. 1873. II, 59. [17]  
*D. Chwolson, Die semitischen Völker.* Versuch einer Charakteristik. 1872. Mag. f. d. Litt. d. Ausl. 1873, S. 52—54. [18]  
*Nisämi's Leben und Werke von Dr. Wilhelm Bacher.* Goettingen, 1871. Mag. f. d. Litt. d. Ausl. 1873, 135—37. [19]  
*Ein mitäzilitischer Kalâm aus dem 10. Jahrhundert von Dr. P. F. Frankl.* 1872. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1873, S. 200—201. [20]  
*Die Tempelstürmer Hoch-Arabiens.* Roman von C. von Vincenti. 1873. Mag. f. d. Litt. d. Ausl. 1873, S. 251—55. [21]  
*Ein jüdisch-russischer Dichter (Peter Smolensky).* Mag. f. d. Litt. d. Ausl. 1873, S. 331, 32. [22]  
*Eine Abhandlung Guyard's über den orientalischen Philosophen Abdar-Razzag.* Mag. f. d. Litt. d. Ausl. 1873. S. 434, 35. [23]  
*Ibn Djanachs „Wurzelwörterbuch“, The book of Hebrew Roots by Abu'l-Walîd Marwân ibn Yanâh otherwise called Rabbi Yonâh.* Now first edited with an appendix containing extracts from other hebrew-arabic dictionaries, by Ad. Neubauer. Fasciculus I, 7—8. Oxford, Clarendon Press, 1873. Monatschrift 1873. XXII, 379—384, 431—432. [24]



## 1874.

- Die Theologie des Bachja Ibn Paküda. Wien, Karl Gerold's Sohn, 102 Seiten, 1874, 8. (Aus dem Aprilheft des Jahrgangs 1874 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Kais. Akademie der Wissenschaften [LXXVII. Bd. S. 189] besonders abgedruckt.) [25]
- Zu Chanuka. Jüdisches Haus- und Volksbuch. Unter Mitwirkung von Freunden herausgegeben von Emil Lehmann. Leipzig 1874. Jüd. Litteraturbl. 1874. III, 2—3. [26]
- Noch einmal „Zu Chanukah“. Replik von David Kaufmann auf die Angriffe von Emil Lehmann in Dresden (vergl. jüd. Litteraturbl. III, 2—3). Jüd. Litteraturbl. 1874. III, 11—12, 15—16. [27]
- Philo. Strauss und Renan und das Christenthum von Bruno Bauer. Jüd. Litteraturbl. 1874. III, 17—18. [28]
- Der Judenhass von J. W—m—r. Wien 1873. Jüd. Litteraturbl. 1874. III, 20. [29]
- M. Goldschmidt's Kleine Erzählungen. Aus dem Dänischen von W. Reinhardt. Bremen 1874. Jüd. Litteraturbl. 1874. III, 27. [30]
- Hersberg's, Jüdische Familienpapiere in's Holländische übersetzt von B. Hildesheim, Rotterdam, 1874. Jüd. Litteraturbl. III, 63—64. [31]
- Schmidt, Ferdinand, Moses Mendelssohn, ein Lebensbild. Berlin, 1874. Jüdisches Litteraturbl. III, 64. [32]
- Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorseit (von Abrah. M. Tendlaw. 3. vermehrte Aufl. 1873.) Magazin f. d. Liter. d. Ausl. 1874. S. 105, 6. [33]
- Bet ha-Midrash (V. Th. von Dr. Ad. Jellinek) 1873. Magaz. f. d. Lit. d. Ausl. 1874, S. 119—21. [34]
- Jüdische Familienpapiere von W. Herzberg, 2. Ausg., 1873. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1874, S. 641—44. [35]
- Der Geist des Hohen Liedes. Geschichte, Krit., Uebers. von Dr. Jacob Altschul 1874. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1874, S. 485—87. [36]
- Die Enzyklopädie der lauterer Brüder. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1874, S. 508—10. [37]
- Rückblicke und Erinnerungen von Hans Küdlich. 3 Bde. 1873. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1874, S. 586—88. [38]
- Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode, nebst handschriftlichen arabischen und hebräischen Beilagen von Dr. M. Güdemann, Rabbiner und Prediger der israelitischen Kultusgemeinde in Wien. Wien, 1873. Monatsschrift 1874, XXIII, 85—90, 138—144. [39]

## 1875.

- Zacharias Frankel. Israel. Wochenschrift, Jahrg. VI, 1875, S. 65—67. [40]
- Katsenstein, Dr. M., Gedichtsammlung zu Declamationsübungen für die reifere Jugend. Hamburg 1874. Jüd. Litteraturbl. 1875, IV. 3. [41]

- Recits bibliques par Jean Levy*, Paris, 1874. Jüd. Litteraturbl. 1875, IV, 7. [42]  
 Neues über die Targumim. Jüd. Litteraturbl. 1875, IV, 73—74. [43]  
 Shylock. Jüd. Litteraturbl. 1875, IV, 80—81. [44]  
*Israelitisches Predigtmagazin* von Dr. M. Rahmer, Leipzig, 1874—75, Jüd. Litteraturbl. 1875, IV, 92. [45]  
 Der Tanz zum Tode. Ein Nachtstück aus dem 14. Jahrhundert, Jüd. Litteraturbl. 1875, IV, 93—94. [46]  
*Erzählungen eines Mithkutschers* von August Månche, Aus dem Schwedischen übers. v. Eugenie Duncker, 2 Bde. Bremen 1874. Mag. f. d. Litterat. d. Ausl., Jahrg. 44, 1875 (Nr. 5) S. 77. [47]  
 Grillparzer und Deutschland. Mag. f. d. Lit. d. Ausl., Jahrg. 44, 1875, S. 230—233. [48]  
*Abraham Geigers Leben und nachgelassene Werke*. Mag. f. d. Litterat. d. Ausl. Jahrg. 44, 1875, Nr. 18, S. 270. [49]  
 Zacharias Frankel, Mag. f. d. Lit. d. Ausl., Jahrg. 44, 1875, Nr. 20, S. 342—44. [50]  
*Leopold Zunzens Gesammelte Schriften*. Mag. f. d. Lit. d. Ausl., Jahrg. 44, 1875, Nr. 24, S. 346—48. [51]  
*Nürnberg. Kulturhistorischer Roman aus dem 15. Jahrhundert* von Louise Otto, 2. Aufl. Bremen, 1875, 8. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. Jahrg. 44, 1875, Nr. 27, S. 396—398. [52]  
*Beiträge zur Litteratur-Geschichte der Sia in d. sunnitischen Polemik* von Jgn. Goldsäher, Wien, 1874. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1875, Nr. 39, S. 569, 570. [53]  
*Alfred von Kremer, Kulturgeschichte des Orients unter d. Chalifen*. I. Wien, 1875, Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1875, S. 597—99, 639—41. [54]  
*Die Schweden auf Kronberg*. Historischer Roman von H. F. Ewald. Ins Deutsche übers. von Wilh. Reinhardt, 2. Ausgabe, Bremen 1875, 8. Mag. f. d. Lit. d. Ausl., Jahrg. 44, 1875, Nr. 51, S. 742—744. [55]

## 1876.

- Eine auffallende Haggada. Jüd. Litteraturbl. 1876, V, 28—29. [56]  
 Aus polnisch-jüdischer Litteratur. Jüd. Litteraturbl. 1876, V, 75—76. [57]  
*Die Ethik des Maimonides* von Dr. David Rosin. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1876, S. 472, 73. [58]  
*Zur Geschichte d. jüdischen Tradition* von J. H. Weiss. Bd. I u. II. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1876, S. 606, 7. [59]  
*Die Erfurter Handschrift der Tosefta*. Beschr. u. gepr. von Dr. M. S. Zuckermandel. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1876, S. 617, 18. [60]  
*L. Rosenthals Bibliothek*. (Kat. der Hebr. u. Jud. aus d. L. Rosenth. Biblioth. Bearb. von M. Roest.) 1875. Mag. f. d. Lit. d. Ausl., 1876, S. 130, 31. [61]  
*Schriften des Israelitischen Litteratur-Vereins*. (I. Haus u. Kloster, Roman von Dr. R. Hammerschlag, II. Der freie Wille, Novelle v. W. Herzberg) Leipz. 1875. Mag. f. d. Liter. d. Ausl. 1876, S. 426—29. [62]  
 Zacharias Frankel. Monatsschrift 1876, XXV, 12—26. [63]

1877.

Jehuda Halewi. Versuch einer Charakteristik. Breslau, Schletter (E. Franck), 48 SS., 1877, 8. [64]

Sieben Festpredigten in den Berliner Gemeinde-Synagogen. Berlin, Louis Gerschel, (8) u. 92 SS., 1877, 8. [65]

Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religions-Philosophie des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Gotha, Perthes, XIV u. 627 SS. u. (1 S. Berichtigungen) gr. 8. 1877. [66]

Predigt, gehalten bei der Einweihung der Synagoge der Landes-Rabbinerschule am 6. October 1877. [67]

George Eliot und das Judenthum. Monatsschrift 1877 XXVI, 172—188, 214—231, 255—270. [68]

George Eliot und das Judenthum. Versuch einer Würdigung Daniel Deronda's. Krotoschin, B. L. Monasch & Co. (2) u. 49 SS., 1877, 8.

[Sonder-Abdruck aus dem April-, Mai-, Juni-Heft der Frankel-Graetz'schen Monatsschrift.] [69]

George Eliot and Judaism. An attempt to appreciate „Daniel Deronda“, by Professor David Kaufmann of the Jewish Theological Seminary, Buda-Pesth, translated from the German by J. W. Ferrier. William Blackwood and Sons. Edinburgh and London 1877. [70]

Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau am 28. Januar 1877. Israel. Wochenschrift 1877, VIII, 45—46. [71]

Kisch, Dr. Alexander. Praktisches Übungsbuch zum Uebersetzen aus der hebräischen Sprache mit Interlinearübersetzung und grammatisch anleitender Worttheilung. Breslau 1876. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 3—4. [72]

Das R'em, ראמ der Bibel. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 7. [73]

ראש רב"ר S. J. Rappoport's Antrittsrede in Tarnopol 5598. Nach dem Original des Hr. Isak Mises, herausgeg. von S. Grünbaum. Thorn 1877. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 11—12. [74]

Bether, die fragliche Stadt im hadrianisch-jüdischen Kriege. Ein 1700jähriges Missverständniß von Dr. F. Lebrecht. Berlin 1877. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 31—32. [75]

Schriften des israelitischen Litteratur-Vereins. (2. Jahrgang 1876). Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 53—55. [76]

Aus der Petersburger Bibliothek. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 58—59, 72. [77]

Das Hohelied. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 67—68, 71—72. [78]

Eine schwierige Stelle in der Mischnah. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 155—156. [79]

Zum 300jährigen Jubiläum der Veröffentlichung des Chazarenbriefes. Jüd. Litteraturbl. 1877, VI, 185—186. [80]

- G. Wolf, Geschichte der Juden in Wien.* 1876. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1877, S. 36, 37. [81]  
*Schriften d. Israelit. Litterat.-Vereins* 2. Jahrg. 1876. (Graetz, Gesch. II, 2. 1876 u. s. w.) Mag. f. d. Liter. d. Ausl. 1877, S. 124—27. [82]  
*Zur Charakteristik der talmudischen Ethik* von Dir. Dr. L. Lazarus 1877. Mag. f. d. Litter. d. Ausl. 1877, S. 429—31. [83]  
*Leop. Zuns' gesammelte Schriften.* 2. u. 3. Bd. Berlin 1876. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1877, S. 627—29. [84]

## 1878.

- Die hebräischen Handschriften* des ungarischen Nationalmuseums in Budapest. Jüd. Literaturbl. 1878, VII, 46—47. 51, 54. [85]  
 Vom Original des Emunoth we-Deoth. Jüd. Literaturbl. 1878, VII, 65. [86]  
*Neubauer, Ad.* The book of Tobit, a Chaldee text from a unique Ms. in the Bodleian library with other rabbinical texts, English Translations and the Itala. Oxford 1878. Jüd. Literaturbl. 1878, VII, 121—132, 135—136. [87]  
*Salomon Maimon* (von Dr. J. H. Witte, 1876). Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1878, S. 243—45. [88]  
*Trostschreiben Samuel Nagids an Chananel*, zugleich erläutert. Mag. (אוצר טוב), 1878, V, 64—68. [89]  
*Zur Geonim-Litteratur.* Mag. 1878, V, 68—75. [90]  
 מכתב הרב שי"ר זיל לר' שלמה ראזנשטראל מפנסט von Harkavy. 1879, S. 213 ff., 255 ff. [91]

## 1879.

- Ibn Ezra Literature. Essays on the Life and Writings of Abr. Ibn Ezra.* By M. Friedländer, P. E. D. Hebraica, New. York, Vol. 1, 1879, No. 1 u. 2. [92]  
*Catalogo dei manoscritti ebraici della biblioteca della comunità di Mantova.* compilato del Rabbino maggiore Marco Mortara. Livorno, 1879. Jüd. Literaturbl. 1879, VIII, 66—67, 70—71. [93]  
*Literary Remains of the late Emanuel Deutsch.* 1874 u. Nachdruck 1877. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1879, S. 25—28. [94]  
*Die Institutionen d. Judenthums* von Rabb. Moses Bloch. Bd. 1, 1, Krakau 1879. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1879, S. 518—19. [95]  
*Samuel David Luzzatto's Briefe.* Jüd. Literaturbl. 1879, VIII, 77—78, 81—82. [96]  
 נד ספר רארי Ha-Karmel von Fünin, IV. Jahrg. 1879, S. 615—618. [97]

## 1880.

**Die Spuren Al-Batljasi's in der jüdischen Religions-Philosophie nebst einer Ausgabe der hebräischen Uebersetzung seiner bildlichen Kreise.** Budapest, 64 SS. deutsch. u. 55 SS. hebr., 1880,8. [Auch in ungarischer Sprache herausgegeben.]

[Sonder-Abdruck aus dem Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1879/80.] [98]

Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker von Einem, dessen Name nichts zur Sache thut. Berlin,

Louis Gerschel, (2) u. 20 SS., 1880, 8.

[99]

Die Lichter am Abend. Predigt am Sabbath vor dem Chanuckafeste (24. Kislew 5641) gehalten in der Synagoge der Landes-Rabbinerschule zu Budapest. Budapest,

Samuel Zilaky, (4) u. 16 SS., 1880, 8.

[100]

R. Samuel b. Meir (רש"ם) als Schrifterklärer. Von Dr. David Kasin, Breslau Koebner, I. 1880, II. 1888. Götting. gel. Anz. 1880, S. 399—410.

[101]

Aus einem Briefe [Bemerkungen zu „Zwei Klageliedern, mitgetheilt von Ad. Neubauer.“] Israel. Letterhede, Jahrg. 1880/1, VII, S. 80—83.

[102]

Bloch, Dr. Heinrich, Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie, Leipzig 1880. Jüd. Litteraturbl. 1880, IX, 56—57.

[103]

Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr. von Prof. Dr. Fr. Dieterici. Thier u. Mensch vor dem König der Genien, hrsg. von Dieterici. Magazin f. d. Lit. d. Ausl. 1880, S. 27, 28.

[104]

Das Arabische u. Hebräische in der Anatomie. Wien 1879. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1880, S. 501—3.

[105]

# 1881.

Iscrizioni inedite o mal note, greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici di Napolitano edite e illustrate di G. J. Ascoli. 1880. Götting. gel. Anz. 1881, 964—981.

[106]

Geschichte d. Erziehungswesens u. d. Kultur d. abendländischen Juden während d. Mittelalters u. d. neueren Zeit von Dr. M. Güdemann, Rabb. u. Predig. in Wien. Geschichte d. Erziehungswesens u. d. Kult. d. Juden in Frankr. u. Deutschl. von d. Begründung d. jüd. Wissenschaft in dies. Ländern bis zur Vertreibung d. Jud. aus Frankreich, XI—XIV Jahrh. Wien 1880. Götting. gel. Anz. 1881, S. 1640—64.

[107]

Kohn, Dr. Samuel. Héber Kuforrasak es adatok Magyarorszag történetéhez írta (Sources et communications juives sur l'histoire de la Hongrie, Revue des Études juives, 1881, II, 143—44.

[108]

Starraba, R. Guglielmo Raimondo Moncada, ebreo convertito Siciliano del secolo XV. Revue des Études juives, 1881, II, 147.

[109]

Guidi, J. La descrizione di Roma nei geografi arabi. Rome 1877. Revue des Études juives, 1881, II, 310—311.

[110]

Klein, A. Tévélygek utmutatója. Irta Mores b. n. Maimon fordította és magyarázta s irodalmi jegyzetekkel ellátta Dr. Klein Mor főorrabi. Livr. I—III. Papa 1878—80. Revue des Études juives, 1881, II, 312.

[111]

A. v. Kremer. Ueber die grossen Seuchen des Orients nach arabischen Quellen. Wien, 1880. Revue des Études juives, 1881, III, 135.

[112]

- Neumann, Eduard. A muhammedan Jozsef-monda eredete es Fejlödése.* Budapest 1881. *Revue des Études juives*, 1881, III, 136—137. [113]
- Magyar Nyelvőr.* Rabb. Dr. Samuel Kohn: *Où et qui les Hongrois ont pris le mot Nemet (Allemand) et asido (Juif).* 100. vol. *Revue des Études juives*, 1881, III, 143. [114]
- Philologus*, Zeitschrift für das klassische Alterthum. 40e vol. E. Illhardt, d' Jéna: *Titus et le temple juif.* 1881, III. 143—144. [115]

1882.

- Kurze Inhaltsübersicht zu S. D. Luzzattos Briefen. Anhang zu *אגרות ש"ל*, I, ed. Eisig Gräber, Przemyśl, 1882. S. I—XXII. [116]
- פירוש התורה אשר כתב רשב"ם.* *Der Pentateuch-Kommentar d. R. Samuel ben Meir* nach Handschriften und Druckwerken berichtigt und . . . . . hrsg. von Dr. David Rosin, Breslau 1881. *Gött. Gel. Anz.* 1882, S. 1191—1212. [117]
- Gedichte von Ferdinand von Saar*, Heidelb. 1882. *Mag. f. d. Lit. d. In- u. Ausl.* 1882, S. 390—91. [118]
- Zur hebräischen Abtheilung des Jahrgangs 1882. *Mag.* 1882, IX, 178. [119]
- Berichtigungen u. Erklärungen (zur hebräischen Abtheilung, Jahrg. 1881, p. 45 ff.) *Magazin* 1882, IX, 37—45. [120]
- Das Todesjahr des Rabbi Isaac Bar Scheschet. *Monatsschrift* 1882, XXXI, 86—91. [121]
- Aus Abraham b. Asriel's *ספר דבש*. *Monatsschrift* 1882, XXXI, 316—324, 360—370, 410—422, 564—566. [122]
- Délivrance des Juifs de Rome en l'année 1555.* (Marcello II — Paul IV — Les Martyrs d'Ancone — Mort de Caraffé). *Revue des Études juives* 1882, IV, 88—94. [123]
- Liste de Rabbins dressée par Azriel Trabotto, une des sources de Guedalya Ibn Jahya. *Revue des Études juives* 1882, IV, 208—225. [124]
- La discussion sur les Phylactères. *Revue des Études juives*, 1882, V, 273—277. [125]
- Bardenhever, Otto. Die pseudo-aristotelische Schrift: Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis.* *Revue des études juives.* 1882, V, 291—292. [126]
- Kremer, A. von. Ueber die Geschichte des Labyd* (dans le 98. vol. der Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-histor. Classe.) Vienne 1881. *Revue des Études juives* 1882, V, 294—295. [127]
- מכתב הרב ר' חיים אבן מוסה לבנו ר' יהודה דגל עם השוואות ופתיחה על תולדות המחבר *Beth Talmud* 1882, II. 110—125. [128]
- תקנים דומשח. *Beth Talmud* 1882, II, 374. [129]



1883.

- Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute*, bekannt unter dem Namen *Liber de causis*. Im Auftrage d. Görres-Gesellschaft bearb. von *Otto Bardenheuer* Doct. d. Phil. u. Theol. Freiburg (Breisgau) 1882, Gött. Gel. Anz. 1883, S. 536—567. [130]
- Gustav Diercks. Die Araber im Mittelalter und ihr Einfluss auf die Kultur Europas*, Leipz. 1882, Mag. f. d. L. d. In- u. Ausl. 1883, S. 479. 80. [131]
- Gedichte von Stephan Milow*. Revidirte u. beträchtlich vermehrte Gesamtausgabe 1882, Mag. f. d. Lit. d. In- u. Ausl. 1883, S. 707—709. [132]
- Berichtigungen u. Ergänzungen zu p. 88—100. Mag. 1883, X 170—172. [133]
- Die Grabschrift des R. Isak Bar Scheschet, Monatsschrift 1883, XXXII, 190—192. [134]
- Fränkisch und Hunischwein (Notiz). Monatsschrift 1883, XXXII, 430—432. [135]
- Aus einem Briefe von Prof. Kaufmann an Dr. Egers (Notiz). Monatsschrift 1883, XXXII, 570—571. [136]
- Le neveu de Maimonide. *Revue des études juives*, 1883, VII, 152—153. [137]
- Sa'adja 'Alfajjumi's Einleitung zum کتاب الامارات والمنتقادات* in Ibn Tibbon's Uebersetzung. *Zeitschr. d. d. morgenl. Ges.* 1883, XXXVII, 230—249. [138]
- חשבת סאדג'ה לרשב"י שדורא ירבך ופא נאמ'ס ויל Beth Talmud 1883, III, 64. [139]

1884.

**Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter. Aus hebräischen und arabischen Quellen. Budapest, 1884, VI u. 200 SS., 8. [Auch in ungarischer Sprache herausgegeben].**

[Sonder-Abdruck aus dem Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für der Schuljahr 1883/4.] [140]

رسالة حى بن يقطين فى أسرار الحكمة الكشرقية أسخلفنا من دور  
جواهر الفاظ الرئيس أبر على بن سينا الامام الفيلسوف اذمل العارف  
أبو جعفر بن طفيل أسبل الله علينا رواق رحمته وعمينا بواسع  
مغفرته أمين (Haj. ibn Yoksan (Kairo 1299.) Gött. gel. Anz. 1884, S. 391—393. [141]

1) (Sal. CIV, 25) *Oceano delle abbreviature e sigle* ebraiche, caldaiche, rabbiniche, talmudiche, cabalistiche, geografiche, de' titoli di libri, de' nomi d'autori, delle iscrizioni sepolcrali etc. da *Pietro Perreau*, Parma 1883. [142a]

- 2) (Sal. CXXXIX) אשכנז באחרית יום *Appendice all' Oceano* ד"ר נחום ורמב"ם (Sal. C. IV, 25) delle abbreviature e sigle (ראשי תיבות) ebraiche . . . . . da *Pietro Perreau*, Parma 1884. Gött. Gel. Anz. 1884, S. 749—55. [142b]
- Aus einem Schreiben [Bemerkungen zu שלטי הנבירים von Jacob b. Joab Elijah Fano. Ferrara 1556]. *Israel. Letterbode*, Jahrg. X, 1884 5, S. 190. [143]
- Simon b. Joseph's Sendschreiben an Menachem b. Salomo. Ein Beitrag zur Gesch. der jüd. Exegese u. Predigt. Jubelschrift zu Zunzens 90. Geburtstag. Berlin 1884, 8 (auch als S. A. erschienen.) [144]
- Grülparsers Lebensgeschichte* von *Heinr. Laube*. Stuttgart, J. Cotta. Mag. f. d. Lit. d. In- u. Ausl. 1884, S. 493—94. [145]
- Az év küszöbén. Magyar Zsidó Szemle 1884, I. 36—42. [146]
- A zsidó káté. Magyar Zsidó Szemle 1884, I. 119—127. [147]
- Az ötvösműkiállítás. Magyar Zsidó Szemle 1884, I. 262—268. [148]
- De Castro zsidó sírföliíratokat tárgyaló munkájára vonatkozólag *Kaufmann Davidtöl* a következőket vesszük. Magyar Zsidó Szemle 1884, I. 311—312. [149]
- Zunz Lipót kilenczvenedik évfordulója. 1884. aug. 10. Magyar Zsidó Szemle 1884. I. 385—393. [150]
- Montefiore Mózes századik születése napja. 1884. október 26. Magyar Zsidó Szemle 1884, I. 503—509. [151]
- Isak Israeli's Propädeutik für Aerzte übersetzt von D. K. Magazin 1884, XI, 97—112 u. das Anh. אוצר טוב. S. 9—16. [152]
- Jehuda Halewi und die Lehre von der Ewigkeit der Welt. Monatsschrift 1884, XXXIII, 208—214. [153]
- Muammar as-Sulami und der unbekannte Gaon in Ibn Esra's Jesod Mora. Monatsschrift 1884, XXXIII, 327—332. [154]
- Die Abfassungszeit von Abraham Ibn Esra's Pentateuchcommentar und Juda Mosconi's Vertrauenswürdigkeit. Monatsschrift 1884, XXXIII, 562—570. [155]
- Leopold Zunz Oesterreichische Monatsschrift für den Orient 1884, S. 212. [156]
- Le prétendu commentaire d'Isaac Israeli sur le livre Yeçira. Revue des Études juives, 1884, VIII, 126—131. [157]
- Les cercles intellectuels de Batalyousi. Revue des Études juives, 1884, VIII, 131—134. [158]

1885.

- Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz*, Berlin 1884. Gött. Gel. Anz. 1885, S. 436—470. [159]
- Miscellanea postuma* del Dott. Rabh. *Mosè Lattes*. Fascicolo I Terzo suppl. al Lessico Talm. Milano 1884. Gött. Gel. Anz. 1885, S. 832—840. [160]
- Auszug aus einem Schreiben [Bemerkungen zu dem Gedicht Samuel Esobi's Antwort auf seines Vaters קצרת כבוד, mitgetheilt von Ad. Neubauer]. *Israel. Letterbode*, Jahrg. XI, 1885, S. 70—71. [161]



- As alliance israélite universelle huszonötödik évfordulója. Magyar Zsidó Szemle 1885, II, 166—176. [162]
- Jrodalmi Holmi, Zsidó, 1885, II, 586—588. [163]
- קובץ על ד תקנים לאגרת חשונה לר' לטין, המסמנים באותם דק 1885, S. 68 ff. [164]
- Buxtorf's Aruchhandschrift wiederaufgefunden. Monatsschrift 1885, XXXIV, 185—192, 225—233. [165]
- Notizen zu Immanuel's Eben Bochan (Notiz). Monatsschrift 1885, XXXIV, 335—336. [166]
- Clermont-Ganneau M., Mission en Palestine et en Phénicie, entreprise en 1881: 5<sup>ème</sup> rapport Paris, 1885. Oesterr. Monatsschrift für den Orient, 1885, S. 65 ff. [167]
- Techen, Zwei Göttinger Machsor-Handschriften. Göttingen, 1884. Oesterr. Monatsschrift für den Orient, 1885, S. 98 ff., 117 ff. [168]
- Samuel ibn Abbas dans Abraham ibn Daud. Revue des Études juives 1885, X, 251—252. [169]
- Pline l'ancien en Judée. Revue des Études juives, 1885, X, 252—253. [170]
- Les martyrs d'Ancone. Revue des Études juives, 1885, XI, 149—153, vgl 318. [171]
- La synagogue de Cordoue. Revue des Études juives, 1885, XI, 156. [172]
- Heinemann, Dr. Otto von. Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Erste Abtheilung, die Holmstädter Handschriften. Revue des Études juives 1885, XI, 280—281. [173]
- Gesammelte Abhandlungen von Jacob Bernays, herausgegeben von H. Usener, Berlin 1885. Revue des Études juives 1885, XI, 311—314. [174]
- Egy ókori zsinagóga fölfedezése Tunisban. Zsidó 1885, II, 629—634. [175]

## 1886.

- Uebersetzung der arabischen Einleitung des Sammlers zu Ibn Esra's Diwān und der Einleitung zu den einzelnen Theilen und Capiteln nebst den Ueberschriften über den einzelnen Stücken in: „Egers, J. Divan des Abraham Ibn Esra“. Berlin, 1886, 8, S. XV—XX. [176]
- אגרת חד בן מקץ לך סינא עם פירוש חלמוד ו' וילא התחקת ר' משה ביר . . . הרל ע"ם 1886, VI u. 29 SS., 8. [177]
- den einzelnen Stücken in: „Egers, J. Divan des Abraham Ibn Esra“. Berlin, 1886, 8, S. 334—354 und קובץ על ד 1886, S. 9—11 (am Ende des Bandes.) [178]
- אגרת חד בן מקץ לך סינא עם פירוש חלמוד ו' וילא התחקת ר' משה ביר . . . הרל ע"ם 1885, S. 11—12. [Noch einmal abgedr. in אוצר המפרות I, S. VII—VIII.] [179]
- Strzygowski, J. Iconographie der Taufe Christi, München, 1885—f. (ungarisch.) [180]
- Archaeologiai Értésítő, Jahrg. VI, 1886, S. 62. [181]
- Jüdische Catacomben in Italien. Archaeologiai Értésítő, Jahrg. VI, 1886, S. 318. [181]

- M. Gudemann, Die Geschichte d. Erziehungswesens u. d. Cultur d. abendländ. jud. während d. Mittelalters u. der neueren Zeit. II. Geschichte d. Erziehungswes. und d. Kultur d. Juden in Italien während d. Mittelalters. Wien 1884. Gött. Gel. Anz. 1886, S. 70—94. [182]*
- Clermont—Ganneau M. Ch., Epigraphes hébraïques et grecques sur les ossuaires juifs inédits. Paris 1883. Gött. gel. Anz. 1886, S. 142—144. [183]*
- Aus der vaticanischen Handschrift von Abraham ben Asriel's Machsorcommentar. *Magasin 1886, XIII, 129—160. [184]*
- Az antisemitizmus új évi mérlege. *Magyar Zsidó Szemle 1886, III, 40—44. [185]*
- A katyajutalom, Deut. 23, 19. *Magyar Zsidó Szemle 1886, III, 107—108. [186]*
- A számárü. Egy régi rugalom története. *Magyar Zsidó Szemle 1886, III, 327—334. [187]*
- Juda b. Alan aus Tiberias. *Monatsschrift 1886, XXXV, 33—37. [188]*
- Die hebräischen Urkunden der Stadt Speyer. Monatsschrift 1886, XXXV, 517—520. [189]*
- Ein römischer Gräberfund. Oesterr. Monatsschrift f. d. Orient. 1886, S. 20 ff. [190]*
- Miscellanea postuma del Dott. Rabb. Mosè Lattes. Fascicolo II. Terzo supplemento al lexico talmudico פ—מ Milano 1885. Oesterr. Monatsschrift für den Orient 1886, S. 36 ff. [191]*
- מִן שְׁמֵיהֶם וְדֵר שְׁמֵיהֶם וְדֵר שְׁמֵיהֶם. Miscelle. Oest. Monatsschrift für den Orient 1886, S. 61. [192]*
- Ikow, Constantin. Neue Beiträge zur Anthropologie der Juden; dans Archiv für Anthropologie. Revue des Études juives, 1886, XII, 309. [193]*
- Künste, Karl. Die altchristlichen Inschriften Afrika's, nach dem Corpus Inscriptionum latinarum, Band VIII, als Quelle für christliche Archäologie und Kirchengeschichte. Dans Theolog. Quartalsschrift, Tübingue, 1885. Revue des Études juives 1886, XII, 309. [194]*
- Pfeifer, Dr. L. et C. Ruland. Pestilentia in nummis. Geschichte der grossen Volkskrankheiten in numismatischen Documenten. Ein Beitrag zur Geschichte der Medicin und der Kultur. Tübingue, 1882. Revue des Études juives, 1886, XII, 311—312. [195]*
- Reusch, Dr. Fr. Heinrich. Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte. Bonn, 1885. Revue des Études juives, 1886, XII, 313—315. [196]*
- Études d'Archéologie juive. (La synagogue de Hammam-Lif) Revue des Études juives 1886, XIII, 45—61. [197]*
- Une liste d'anciens livres hébreux (conservée dans un manuscrit de Paris) Revue des Études juives 1886, XIII, 300—304. [198]*
- Das Wörterbuch Menachem ibn Saruk's nach Codex Bern 200. Zeitschrift d. deutschen morgenl. Gesellsch. 1886, XL, 367—409. [199]*
- ר' ברוך העבנה בעדים אדולר ושרי דקצ' מן הדברים דין. Aus דאסיף 1886, II, 293—299. [200]*
- תולדות ראובנים ך דאד לרשמה פסקי דנאחיו לאר מתוך כ"י אני דין. תולדות III. Jahrg. 1886, S. 2 ff. [201]*

1887.

Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien, ihre Vorgeschichte (1625—1670) und ihre Opfer. Wien, Konegen, 228 SS., 1889, 8. [Auch in ungarischer Sprache herausgegeben].

[Sonder-Abdruck aus dem „Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1887/8.“] [202]

Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit. Eine Erwiderung. Leipzig, Otto Schulze, 54 SS., 1887, 8. [203]

אזה דגרות בשד צבי מודה בקובץ לשנה ראשונה תרמ"ה. In קובץ על ד' 1887, III, S. 23 (am Ende des Bandes). [204]

„Krauss', P. X. *Realencyclopädie der christlichen Alterthümer* I, II, Freiburg i. Br. 1880—1886.“ (ungarisch). *Archaeologiai Értesítő*, Jahrg. VII, 1887, S. 437 ff. [205]

„Le Blant, E. M. *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*. Paris 1886.“ (ungarisch). *Archaeologiai Értesítő*, Jahrg. VII, 1887, S. 366 ff. [206]

Graetz hetrenéves jubileuma alkalmából (October 31). *Magyar Zsidó Szemle* 1887, IV, 478—483. [207]

תקעת חברת ישיבת שלום משנת תשנ"ט. In ראשון, 1887, III, 209—214. [208]

ישיבת קרמנזה משנת תשנ"ט. (Aus cod. Halberst 217, fol. 11.) In ראשון, III, 214—220. [209]

בית אוצר הספרות, 1887, I, 1—VII. אהל ש"ם (מכתבי ר' שלמה טיק ו"ל) [210]

בית אוצר הספרות, 1887, I, VII—VIII. שיר לסי יצירה [211]

Barthold Dowe Burmania und die Vertreibung der Juden aus Böhmen und Mähren. Nach seinen Depeschen an die Hochmögenden in den Jahren 1745—46. *Jubelschr.* z. 70. Geb. d. Prof. Dr. H. Graetz. 1887, 279—313. [212]

מסדכי לב לבד לב אשר השאר אחריו לברכה (S. III—VII) in der Schrift: מתדיר לב לבית נאמסטרק וצל הול הק' שמשון נאמסטרק עם סתת מרחשתי הזה תחנו מתדיר דוד קיפמאן, מורה בבית מדרש הרבנים בעיר בודאפשט הרב מתדיר וזקף וייסע ווייסע אבד ורם בקק פיר חדש Wien, Ch. D. Lippe, 1887, 8. [213]

אגרות ר' שמשון ב"ק משנת תש"ט — שמי"ד 3 Briefe v. Rabbi S. Back aus dem 16. Jahrhundert nebst Einleitung u. Bemerkungen von Dr. D. Kaufmann. Jerusalem 1887, II, 141—147. [214]

Elia's von Nisibis und Saadja Alfajjûm's Aeusserungen über die Trinität. *Magazin* 1887, XIV, 29—32. [215]

Notizen: 1) Eine Anekdote von Juda Halewi. 2) הוֹרֵדָה Hört bei Speyer. *Monatsschrift* 1887, XXXVI, 89—94. [216]

Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien-Testament dans l'art chrétien primitif. *Revue des Études juives* 1887, XIV, 33—48, 217—253. [217]

Le sceau d'Abraham bar Saadia et le sceau אברהם. Revue des Études juives 1887, XV, 122—123. [218]

Die Schüler Menachem's und Dunasch's im Streite über קבץ כספיהם. Zeitschrift d. d. morgend. Gesellsch. 1887, XLI 297 301. [219]

1998.

**Zur Geschichte jüdischer Familien. I. Samson Wertheimer, der Oberhofsactor und Landesrabbiner 1658—1724 und seine Kinder. Wien, Friedrich Beck, X u. 114 SS., 1888, 8.**

[220]

Zu den Versen Josef ibn Akins. Magazin 1888, XV, 138—139. [221]

Das arabische Original von Maimūni's מאמר דמטאל. Magazin 1888, XV, 170—173 [222]

Les Marranes de Pesaro et les représailles des juifs levantins contre la ville d'Ancône. Revue des Études juives, 1888, XVI, 61—72. [223]

Une anecdote sur Pharaon et Aman chez les Arabes. Revue des Études juives 1888, XVI, 144—146. [224]

Les lettres L, M, N, dans l'alphabet. Revue des Études juives 1888, XVI, 146—148.

Une inscription de Riva. Revue des Études juives, 1888, XVI, 269—271. [225]

Les signes mnémotechniques des lettres radicales et serviles. Revue des Études juives 1888, XVI, 288—290. [226]

La Mode du Talet. Revue des Études juives 1888, XVII, 159—160. [227]

David Alroy et les chroniqueurs juifs. Revue des Études juives 1888, XVII, 304. [228]

L'élégie composée sur Menahem Vardimas. Revue des Études juives 1888, XVII, 304—306. [229]

Une citation de Salomon ibn Gabirol dans Joseph Kimhi. Revue des Études juives 1888, XVII, 306—307 [230]

יד ר' שמואל וזמאילו על מות בן מנחם In ראשית IV, 1888, S. 189—190 [231]

בת אצור דפסדות In מקורות לקורות בני ישראל 1888, II. 88—118 enthält: 1. Mittheilungen aus dem Gemeindebuch von Eisenstadt (S. 93 ff.). 2. Ueber das Bethdin des Landesrabbiners Samson Wertheimer (S. 94 ff.). 3. Einige Entscheidungen in Streitigkeiten zwischen den Gemeinden zu Eisenstadt und zu Wien (S. 97—111). 4. Lundenburger Selichoth (S. 112). 5. אגודת אברהם auf R. Elieser b. Abr. ha-Lewi (S. 114). 6. Sendschreiben der Gemeinde Holleschau an den Landesrabbiner B. Eskeles (S. 114 ff.). [232]

1889.

לתולדות ר' מרדכי בנעם ונשפחה ראזנשטאל מרדכי מאיר עם הקדמה des R. Mordechai Benet und der Familie Rosenthal aus Mohr in Ungarn — דאסיה, V, 1889, S. 130—139. [233]

- לקרות בני ישראל, Forts. (Enth.: Mittheilungen aus dem Metzger Gemeindebuch, aus den Düsseldorfer Gemeindebüchern und aus dem Prossnitzer Gemeindebuch. — Ueber die erste Gattin des R. Mosche Sofer. — Die Wahl des R. Wolf Boskowitz in Prossnitz. — Die Wahl des R. Arjeh Löb in Hotzenplotz zum R. in Prossnitz.) III, 1889/90, S. 1—24. [234]
- Dr. Michael Sachs. Allg. Deutsche Biographie. Bd. XXX, S. 131—133. [235]
- Four of the oldest epitaphs after the resettlement of the Jews in England. Jew. Quart. Review I, 1889, S. 89—94. [236]
- Isaac Jeschurun-Alvares, of London (died in Vienna 1735.) Jew. Quart. Rev. I, 1889, 284—286. [237]
- Jehuda-ha-Levi on the Dogmas of Indaism. Jew. Quart. Rev I, 1889, S. 441—442. [238]
- What was the Word for „Unhappy“ in later Hebrew (Barmh II, 18.) Jew. Quart. Rev. I, 1889, S. 442—444. [239]
- Jehuda ha-Levi on the Dogmas of judaisme. Jew. Quart. Review 1889, I, 441 ff. [240]
- Zu den hebräischen Poesieen des Meir b. Elia aus Norwich. Magazin 1889, XVI, 52—54. [241]
- Aus einem Briefe des Prof. Dr. D. Kaufmann in Budapest. Magazin 1889, XVI, 56—59. [242]
- Les juifs et la Bible de l'abbé Étienne de Cîteaux. Revue des Études juives, 1889, XVIII, 131—133. [243]
- Une lettre de Josef Caro, adressée aux juifs de Carpentras. Revue des Études juives 1889, XVIII, 133—136. [244]
- Trois docteurs de Padoue, Tobias Moschides — Gabriel Selig B. Mose — Isak Wallich. Revue des Études juives 1889, XVIII, 293—295. [245]
- Euting, Julius. Ueber die älteren hebräischen Steine im Elsass. Revue des Études juives, 1889, XVIII, 316—318. [246]
- Extraits de l'ancien livre de la Communauté de Metz. Revue des Études juives 1889, XIX, 115—130. [247]
- Un portrait de Faradj, le traducteur. Revue des Études juives 1889, XIX, 152—154. [248]
- כתבם הנחשם לקרות ארץ ישראל והכתוב קודם שנת ה'ת"ט. Briefe aus Saffed aus dem 17. Jahrhundert nebst Bemerkungen. Jerusalem (hebr. Theil) 1889, III, 105—124. [249]
- Der Phonograph und die Blinden. Neue Freie Presse, Nr. 9103, Wien, Freitag, 27. December 1889, Abendblatt. [250]

## 1890.

- Don Joseph Nassi und die Gemeinde von Cori. Allg. Ztg. des Judenthums, Jahrg. 54, 1890, Nr. 18, S. 255 ff. [251]
- Zur Geschichte der Juden in Venedig. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 54, 1890, Nr. 29, S. 386 ff. [252]

Hundert Jahre aus einer Familie jüdischer Aerzte. Allg. Ztg. d. Judenthums  
Jahrg. 54, 1890, Nr. 36, S. 468 ff. [253]

Die Sau von Wittenberg. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 54, 1890, Nr. 48.  
S. 614 ff. [254]

**Das Centenarium S. I. L. Rapoport's, geboren zu Lemberg  
am 1. Juni 1780, gestorben zu Prag am 18. October 1867.  
Wien, 1890, 32 SS., 4.**

[Sonderabdruck aus der „Oesterr. Wochenschrift“, Jahrg. 1890, Nr. 21.]

„Bestemm“. The Jewish Quart. Rev. 1890, II, 189—190. [255]

Don Joseph Nusi. Jew. Quart. Rev. II, 291—297. [257]

The community of Iori in the Campagne. Jew. Quart. Rev. II, 297—301. [258]

Jew. Qu. Review II, 1890, 305—310. [259]

Franz Delitzsch. Jew. Quart. Rev. II, 386—399. [260]

S. L. Rapoport's Schriften. Jüd. Litteraturbl. 1890, XIX, 93, 101. [261]

Die Fränkel in Worms. Magazin 1890, XVII, 87—92. [262]

Die Quelle der Fabel von Elia Levita's Taufe. Magazin 1890, XVII, 166—169.  
[263]

Mose u. Bonajuto Alatino. Magazin 1890, XVII, 172—173. [264]

Hebräische Messkataloge. — Gerson Wiener. — Plan einer Talmudausgabe in  
Dessau. Magazin 1890, XVII, 173—175. [265]

Die Wormser Fränkel in Breslau. Magazin 1890, XVII, 175—176. [266]

Das Memorbuch der Klaussynagoge Zacharias Lewi's aus Wien in Misslitz. Mag.  
1890, XVII, 289—301. [267]

Zur Geschichte der Wiener Exulanten von 1070. Magazin 1890, XVII, 302—311.  
[268]

Deutch, Henrik. Emléklap. Magyar Zsidó Szemle 1890, VII, 22—27. [269]

Seligmann Heller. Pester Lloyd Nr. 10, vom 11. Januar 1890. 3<sup>3</sup>/<sub>4</sub> Sp. [270]

Nouvelles remarques sur l'inscription juive d'Auch. Revue des Études juives 1890,  
XX, 29—30. [271]

Contributions à l'histoire des juifs en Italie. Revue des Études juives 1890, XX,  
34—48. 1) Les ducs d'Este et les banques de prêt des juifs de Ferrare. 2) Arrivée  
des juifs d'Espagne à Ferrare en 1492. 3) La situation des juifs dans le royaume  
de Naples de 1533—1540. 4) Les signes jaunes des juifs à Ferrare, à Rome,  
et à Milan. 5) La quête pour les Marranes expulsés de Pesaro. [272]

La truie de Wittenberg. Revue des Études juives 1890, XX, 269—274. [273]

Un siècle de l'existence d'une famille de médecins juifs de Vienne et de Posen  
Dr. Leo, Dr. Jacob, Dr. Isaac, Dr. Wolf Winkler. Revue des Études juives  
1890, XX, 275—281. [274]

Le nom de <sup>משה</sup>. Revue des Études juives 1890, XX, 309—311. [275]

- Les victimes de la prise d'Ofen en 1686. Revue des Études juives 1890, XXI, 133—137. [276]
- Une lettre de Tobia Cohen (Moschides) de Jérusalem. Revue des Études juives 1890, XXI, 140—141. [277]
- La synagogue de Mardochée Meisel et Jacob Segré. Revue des Études juives 1890, XXI, 143—145 [278]
- Léon X. et les juifs de Rome. Revue des Études juives 1890 XXI, 285—286. [279]
- Notes sur l'histoire des juifs de Venise. Revue des Études juives 1890, XXI, 289—292. [280]
- L'incendie de Salonique du 4 Ab 1545. Revue des Études juives 1890, XXI, 293—297. [281]

## 1891.

**Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimers. (2) u. 142 SS., 1891, 8. [Auch in ungarischer Sprache herausgegeben.]**

- [Sonder-Abdruck aus dem „Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1890/1. [282]
- Die Synagoge Mardochai Meisels u. Jacob Segré. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 55, 1891, Nr. 8, S. 94 ff. [283]
- Die Wissenschaft des Judenthums. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 55 1891, Nr. 14/5, S. 161 ff., 173 ff. [284]
- H. Graetz. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 55, 1891, Nr. 38, S. 449 ff. [285]
- Aus Moses Mendelssohn's Frühzeit. Allg. Ztg. des Judenthums, Jahrg. 55, 1891, Nr. 40, S. 476 ff. [286]
- Shterot of Merten College. Jew. Quart. Rev. III, 157—158. [287]
- Jair Chayim Bacharach: A biographical sketch I. The Jew. Quart. Rev. 1891, III, 292—313. II das. 485—536. [288]
- Anglo-Judaica. Three centuries of the genealogy of the most eminent anglojewish family before 1290. The Jewish Quart. Rev. 1891, III, 555—566. [289]
- Die Märtyrer des Berliner Autodafés von 1510. Magazin 1891, XVIII, 48—53. [290]
- Ein Räthsel Abraham Ibn Esra's. Mag. 1891, XVIII, 54—57. [291]
- Wüchter, wie steht's um die Nacht? Eine Neujahrsbetrachtung. Oesterreichische Wochenschrift, Jahrg. VIII, 1891, Nr. 39. [292]
- Kaiser Don Pedro II d'Alcantara von Brasilien. Oesterr. Wochenschrift, Jahrg. VIII, 1891, Nr. 40. [293]
- Zwei jüdische Vertreter der medicinischen Wissenschaft. Oesterreich. Wochenschrift, Jahrg. VIII, 1891, Nr. 43. [294]
- H. Graetz, Der Historiograph des Judenthums. Pester Lloyd, Nr. vom 10. September 1891 [Abdruck davon in Brann's Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung, Jahrg. 1893, S. 3—14] [295]

- Le Sambation. Revue des Études juives 1891, XXII, 285—287. [296]  
 R. Joseph Lévi Aschkenaz, premier Rabbin de Metz, après le rétablissement de la communauté. Revue des Études juives 1891, XXII, 93—103. [297]  
 Une nouvelle source de Hiwi al-Balchi. Revue des Études juives 1891, XXII, 287—289. [298]  
 Le peintre vénitien Mose dal Castellazzo. Revue des Études juives 1891, XXII, 290—293. [299]  
 La famille Castellazzo. Revue des Études juives 1891, XXIII, 139—143. [300]  
 Correspondence échangée entre les communautés juives de Recanati et d'Ancone en 1448 pendant les persécutions dirigées par Jean de Capistrano. Revue des Études juives 1891, XXIII, 249—253. [301]  
 Contributions à la biographie de Mosé Hayyim Luzzatto, Yekutiël Gordon et Mosé Hages. — La caisse des manuscrits de Luzzatto et Jacob Cohen Popers. Revue des Études juives 1891, XXIII, 256—261. [302]  
 Der zweite Corrector der Clodius'schen hebräischen Bibel, Dr. med. Leo Simon, Rabbiner von Mainz. Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellsch. 1891, XLV, 493—504. [303]

1892.

**Die Familien Prags nach den Epitaphien des alten jüdischen Friedhofs in Prag, zusammengestellt von Simon Hock. Aus dessen Nachlasse herausgegeben, mit Anmerkungen versehen und biographisch eingeleitet von Prof. Dr. David Kaufmann.**

A. u. d. T.

משפחות ק"ק פראג על פי מצבותיהן מנישה די ר' סיני האק זצ"ל הי"ד.  
 להקים שם המת על נחלתו דוד ב"ר לייב קייפמאן. Pressburg (2) u. 402 SS.  
 hebr. u. (2) u. 36 SS. dtsch 1892, 8. [304]

**D. H. Müller und David Kaufmann: Der Brief eines ägyptischen Rabbi an den Gaon [Salomon] ben Jehuda.**

Mittheilungen aus der Sammlung des Papyrus Erzherzog Rainer V, 1892.

[305]

מקורות לקורות ישראל. (Eath.: Zur Biographie des R. David Lida und seines Sohnes R. Pethachja aus cod. Halberst. No 247. — Testament des R. Hirsch, Rabbiners in Lublin. — Testament des R. Naftali Hirsch, Rabbiners in Lublin).  
 בית אצור הדפסות IV, 1892, S. 494—504. [306]

Autobiographische Blätter von Leopold Dukes. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 56, 1892, NNr. 10, 12, 13, S. 113 ff. 137 ff. 149 ff. [307]

Der Sambation. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 56, 1892, Nr. 21, S. 247 ff. [308]

Der Maler Mose del Castellazzo. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 56, 1892, Nr. 39, S. 465 ff. [309]



- The Prayer—Book according to the Ritual of England before 1290. The Jewish Quart. Rev. 1892, IV, 20—63. [310]
- Testament of Abraham Sommo Portaleone. The Jew. Quart. Rev. 1892 IV. 333 bis 341. [311]
- A rumour about the Ten Tribes in Pope Martin V.'s Time. The Jew. Quart. Rev. 1892, IV, 503—508. [312]
- A letter from the community of Pesaro to Don Joseph Nassi. The Jew. Quart. Rev. 1892, IV, 509—512. [313]
- The Ritual of the Seder and the Agada of the English Jews before the expulsion The Jew. Quart. Rev. 1892, IV, 550—561. [314]
- Dr. Gerson Wolf. Oesterreichische Wochenschrift, Jahrg. IX, 1892, Nr. 45. [315]
- Senior Sachs. Ein Nachruf. Oesterreichische Wochenschrift, Jahrg. IX, 1892, Nr. 48. [316]
- Une falsification dans la lettre envoyée par Maimonide aux juifs du Yemen. Revue des Études juives 1892, XXIV, 112—117. [317]
- Le chant nuptial *מִי אֲרִיר*. Revue des Études juives 1892, XXIV, 288—290. [318]
- Une Haggada de la France septentrionale ayant appartenu à Jacob ben Salomon à Avignon. Revue des Études juives 1892, XXV, 65—77. [319]
- David Carcassoni et le rachot par la communauté de Constantinople des juifs faits prisonniers durant la persécution de Chmielnicky. Revue des Études juives 1892, XXV, 202—208. [320]
- Hierosolymianische Stiftung. Jerusalem 1892, IV, 76—82 (dtsh. Teil). [321]
- לקורות שנת האשכנזים בירושלים בדמאה התמישית לאלף ה'תש"י*. Zur Geschichte der Aschenasim-Gemeinde in Jerusalem während des 17. Jahrhunderts. Jerusalem 1892, IV, 25—52 (hebr. Theil). [322]

## 1893.

- ספר המלואים הוספית ותקנים לש' הזכרת נשמות וורמיישא אשר לקטתי* מפנקם ההקדש של קיק הני"ל. Jahrg. V, 1893, 24 SS. [323]
- שיורי ברכה והמה שירים קדמונים מנוקדים ומתוקנים ועוד איות נתינים אשר הניח אהרן החוקר השטן הרד"ק שניאד קוש ויל ויצא לאור* Jahrg. V, 1893, IV u. 44 SS. [324]
- Die echten hebräischen Melodien. Uebersetzungen von S. Heller. Aus dem Nachlasse herausgegeben. Trier, Siegmund Mayer, XXIV u. 294 SS., 1893, 8. [325]
- Die Opfer der Erstürmung Ofens 1686. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 57, 1893, No. 20, S. 236 ff. [326]

Dr. David Rosin. Zu seinem 70. Geburtstag. Jüd. Litteraturbl. 1893, XXII, 87—90. [327]

**An der Bahre Siegmund Gomperz'. Budapest, 8 SS, 1893, 8.** [328]

The Etz Chayim of Jacob b. Jehudah of London, and the history of his manuscript The Jew. Quart. Rev. 1893, V, 354—374. [329]

Das Alter der drei Benedictionen von Israel, vom Freien und vom Mann. Monatsschrift 1893, XXXVII, 14—18. [330]

Zur Geschichte der Euphemieen. Monatsschrift 1893, XXXVII, 121—124. [331]

Die Verheerung von Ungarisch-Brod durch den Kuruzzenüberfall vom 14. Juli 1683. Monatsschrift 1893, XXXVII, 270—282, 319—331. [Abgedruckt im Jahresbericht des Privat-Gymnasiums zu Ung. Brod, 1894]. [332]

Der Stammbaum des R. Eleasar Fleckeles, eine Ahnenprobe Moritz Hartmanns. Monatsschrift 1893, 378—392. [333]

Ein Uebersetzungsfehler bei den Synoptikern. Monatsschrift 1893, XXXVII, 393 bis 395. [334]

**Wie heben wir den religiösen Sinn unserer Mädchen und Frauen? Eine Antwort an Herrn Wilhelm von Gutmann. Trier, Siegmund Mayer, (2) u. 20 SS., 1893.**

[Sonder-Abdruck aus „Oesterr. Wochenschrift“, Nr. 5 u. 6 vom 3. u. 10. Febr. 1893]. Es erschien auch eine englische Uebersetzung davon von P. G. Möllendorf. [335]

Dr. David Rosin. Ein Grass zu seinem 70. Geburtstage. Oesterreichische Wochenschrift, Jahrg. X, 1893, No. 21.

[Abdruck davon in Brann's Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung, Jahrg. 41, 1893, S. 3—14.] [336]

La famille de Ychiel de Pisc. Revue des Études juives, 1893, XXVI, 83—110, 220—239. [337]

Tranquillo Vita Corcos, bienfaiteur de la communauté de Carpentras. Revue des Études juives, 1893, XXVI, 268—270. [338]

Jacob Mantino, une page de l'histoire de la Renaissance. Revue des Études juives, 1893, XXVII, 30—60, 206—238. [339]

Saadia et Hiwi Albalchi. Revue des Études juives, 1893, XXVII, 271—273. [340]

#### 1894.

נ"ח לתולדות שפת חיים וזמן בית מקדש הדרום בשנת תת"ו — (Zur Geschichte des Brandes von Worms und der Wiederherstellung der zerstörten Synagoge in den Jahren 1687—1698) — האחד VI, 1894, S. 179—187. [341]

**Zur Geschichte jüdischer Familien. II. R. Ja'ir Chajjim Bacharach (1638—1702) und seine Ahnen. Trier, Siegmund Mayer, (2) und VIII und 140 SS, 1894, 8.** [342]

- Was the Custom of Fasting on Sabbath Afternoon part of Early Anglo-Jewish Ritual?  
The Jew. Quart. Rev. 1894, VI, 754—756. [343]
- Dr. Joseph Perles' wissenschaftliche Leistungen, Jüd. Litteraturbl. 1894, XXIII,  
67—68. [344]
- Eine Blutbeschuldigung um 1654 in Grosspolen und Jacob b. Naftali aus Gnesen als  
Sendbote zum Papste nach Rom. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 89—96. [345]
- Die jüdischen Schüler des Antonius Musa Brasavola in Ferrara. Monatsschrift 1894,  
XXXVIII, 127—132. [346]
- Der Sturm der Tarnogroder Conföderirten auf Posen am 25. Juli 1716. Monats-  
schrift 1894, XXXVIII, 184—192. [347]
- Zu Abraham Abigdors מלך מלרים. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 237—238.  
[348]
- Der Grabstein von Heinrich Heine's Grossmutter, Sarla von Geldern, gestorben am  
3. Januar 1779 in Düsseldorf. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 332—334. [349]
- Posnanski, Sam. Beiträge zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft. Berlin  
1894, besprochen von D. Kaufmann. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 335—336.  
[350]
- Hartmann, Martin, Die hebräische Verskunst nach dem metek sefatajim des Immanuel  
Frances und anderen Werken jüdischer Metriker. Berlin 1894, besprochen von  
D. Kaufmann. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 379—381. [351]
- Die Märtyrer des Pösinger Autodafés von 1529. Monatsschrift 1894, XXXVIII,  
426—429. [352]
- Neue Materialien zur Biographie R. Menachem Mendel Auerbachs. Monatsschrift  
1894, XXXVIII, 472—477, 556—571. [353]
- Die Familie Zunz. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 481—493. [354]
- R. Löb, Zunz. Monatsschrift 1894, XXXVIII, 500—504. [355]
- Der älteste jüdische Grabstein Ungarns. Pester Lloyd, No. 224 von Do., 27. Septbr.  
1894, Abendblatt. [356]
- Relations du marquis de Langalbric avec les juifs, notamment avec Alexandre  
Susskind d'Amsterdam. Revue des Études juives, 1894, XXVIII, 193—211.  
[357]
- Notes sur l'histoire de la famille „de Pise“. Revue des Études juives, 1894, XXIX,  
142—147. [358]
- Deux lettres de Siméon ben Joseph (En Duran de Lunel). Revue des Études  
juives, 1894, XXIX, 214—228. [359]
- R. Eliezer b. Joseph et le martyre de Chinon (27 août 1321). Revue des Études  
juives, 1894, XXIX, 298—301. [360]
- Noch einmal von . . . und zu . . . (منك وأبيك). Zeitschr. d. dtsh. morgenl. Ges.,  
1894, XLVIII, 425—428. [361]
- Dr. Joseph Perles. (Nachruf). Beilage zur (Münchener) Allgem. Zeitung, Jahrg. 1894,  
No. 64 vom 17. März, S. 3—4. [362]
- אגרות ר' נחריאל שקסלעס ז"ל עקב אהבה בענין סמיה דין חיוס  
1894, S. 11—15. [363]

- תקנים ומלאים מתוך כ"י יאר נתיב לבשל חזות יאר II, 1894, S. 60. [364]  
 מלאים למה שנשפט במ"ס כבודים ש"א עד 90 עפ"י דב"י דף ר' II, 1894, S. 63. [365]  
 תקנים לארזות ר"נ ששקלעש ור' עקב אבודי II, 1894, S. 66. [366]  
 מפורח ומשערב I, 1894, S. 69—78. קינת ר' עמנואל פראש [367]

1895.

**Dr. David Rosin, geboren am 27. Mai 1823, gestorben am 31. December 1894. Ein Nachruf. Wien, 10 SS., 1895, 8.**  
 [Sonder-Abdruck aus der „Oesterr. Wochenschrift“. 1895, Jahrgang XII, Nr. 2.] [368]

**Dr. Israel Conegliano und seine Verdienste um die Republik Venedig bis nach dem Frieden von Carlowitz. Budapest, (4) und 104 und CXXXII SS., 1895, 8. [Auch in ungarischer Sprache herausgegeben].**

[Sonder-Abdruck aus dem „Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1894/5“.] [369]

**Die Erstürmung Ofens und ihre Vorgeschichte nach dem Berichte Isaak Schulhofs (1650—1732) (Megillath Ofen). Herausgegeben und biographisch eingeleitet. Trier, Siegmund Mayer, 62 SS., dtsh., (2), und 32 SS. hebr., 1895, 8.**

Auch unter dem Titel: מאכלת אובן לר' איצק בן הקדוש ר' ולמן ר' מאשל שולדאף: סג"ל ויל דוצאני לאור עם הערות ותולדות המחבר [370]

Rede bei der achtzigjährigen Geburtstagsfeier des Prof. Moses Bloch am 15. Februar 1895, gehalten im Namen des Professorencollegiums und der Landes-Rabbinerschule. Die achtzigjährige Geburtstagsfeier des Prof. Rabb. Moses Bloch, Budapest 1895, 8. S. 10—12. [371]

Jahrg. VI, קובץ על ד' — הערות לס' ישועות ישראל אשר הרל חר' מעדל ברם בוימנארטן 1895, 24 SS. [372]

ס' מכלת סדרים, בו יוסף פרמארטש והחלואות והקורות של ק"ק אראם יז"א חבר דרב ר' אברהם ברוך ברה"ר' פרדו ו"ל בשנת תש"ס לספ. ה"ל מעדל ברם בוימנארטן עם הערות הערות הרבם מ"ה דוד קיפמאן נ"י Berlin 1895. 88 SS., 8. [373]

Jahrg. VI, 1895, קובץ על ד' גאס קק במבט ס' 115 ה"ל מתוך כ"י מרצבר (4) u. 46 SS. [374]

Dr. David Rosin. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 59, 1895, Nr. 2, S. 15 ff. [375]

Die Beziehungen des Marquis de Langallerie zu den Juden. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 59, 1895, Nr. 17, 18, 19. S. 199 ff. 213 ff. 223 ff. [376]

Der älteste jüdische Friedhof Ungarns (Ungarisch), Archeologiai Ertesitő, Jahrg. XV, 1895, S. 219 ff. [377]

- Budavár visszavivásának egy szemtanuja és leírója. Évkönyv, 1895, I. 63—92. [378]
- Lazarus de Viterbo's Epistle to Cardinal Sirleto concerning the Integrity of the Text of the Hebrew Bible. The Jew. Quart. Rev. 1895, VII, 278—296. [379]
- Die Schuldenroth der Gemeinde Posen während des Rabbimates R. Isak b. Abrahams (1668—1685). Monatsschrift 1895, XXXIX, 38—46, 91—96. [380]
- Abraham b. Elia von Wilna ר' אברהם שלמה, herausgegeben von Simon Chones. Warschau 1894, Monatsschrift 1895, XXXIX, 136—139. [381]
- Die Vertretung der jüdischen Wissenschaft an den Universitäten. Monatsschrift 1895, XXXIX 145—167. [382]
- Der älteste jüdische Friedhof Ungarns. Monatsschrift 1895, XXXIX, 305—309. [383]
- Nathanel Trabot über die Behandlung der Gebete in der Composition. Ein Beitrag zur Geschichte des synagogalen Gesanges. Monatsschrift 1895, XXXIX, 350 bis 357. [384]
- Bredy, H. שלמה דאפיארה ר'. Beiträge zu Salomo Da-Pierra's Leben und Wirken von H. B. Berlin 1893. Monatsschrift 1895, XXXIX, 423—424. [385]
- Die Promotion des Posener Arztes Dr. Moscs Lima in Padua am 19. August 1639. Monatsschrift 1895, XXXIX, 474—477. [386]
- Chajjim b. Mose Katzenellenbogen und die zweite Judenschlacht von Lublin. Monatsschrift 1895, XXXIX, 554—559. [387]
- Das Kunstgesetz der Propheten. Neue freie Presse. Feuilleton vom 13. u. 14. Decbr. 1895. [388]
- Rabbiner Dr. Salomon Fuchs, Oesterreichische Wochenschrift, Jahrg. XII, 1895, Nr. 50. [389]
- Vom ältesten jüdischen Friedhof in Ungarn. Pester Loyd, No. 223 vom Di. 27. September 1895. [390]
- Le „Grand Deuil“ de Jacob b. Salomon Sarfati d'Avignon. Revue des Études juives 1895, XXX, 52—64. [391]
- Inscriptions tumultuaires de Wiener Neustadt. Revue des Études juives 1895, XXX, 300—303. [392]
- Azriel b. Salomon Dagicinà et la seconde intervention de David Reubéni en Italia. Revue des Études juives 1895, XXX, 304—309. [393]
- Consultation de Jacob Rafael Peglione de Modène sur le divorce de Henri VIII. Revue des Études juives 1895, XXX, 309—313. [394]
- La famille „de Pise“. Revue des Études juives 1895, XXXI, 62—73. [395]
- Les 24 martyrs d'Ancône. Revue des Études juives, 1895, XXXI, 222—230. [396]
- Deux lettres nouvelles des marranes de Pesaro aux Levantins touchant l'interruption des affaires avec Ancône. Revue des Études juives 1895, XXXI, 231—239. [397]
- L'inscription de Riva. Revue des Études juives 1895, XXXI, 292—293. [398]

1896.

Aus Heinrich Heine's Ahnensaal. Breslau, Schlesische Buchdruckerei, Kunst- und Verlags-Anstalt von S. Schottlaender. XII u. 312 SS. 1896, 8. [399]

Die Memoiren der Glückel von Hameln 1645–1719. Frankfurt a. Main, J. Kauffmann, LXXII SS. deutsch. u. (4) u. 400 SS. hebr. 1896, 8.

Auch unter dem Titel: זכרונות מרת נליקל האמל משנת ה'ת"ק עד תש"ק דוד ב"ר יחזקאל קרייטמאן. [400]

„Schultze, V., *Archaeologie der altchristlichen Kunst*. München, 1895“ (ungarisch).

Archaeologiai Értesítő, Jahrg. XVI, 1896, S. 160 ff. [401]

Das Sendschreiben des Mose Rimos aus Majorca an Benjamin b. Mordechai in Rom.

Festschrift zum 80. Geb. Mor. Steinschneiders 1896, 227–232 hebr. Abt. 113 bis 130. [402]

Jewish informers in the middle ages. The Jew. Quart. Rev., 1896, VIII, 217–238.

[403]

The Egyptian Purim. The Jew. Quart. Rev., 1896, VIII, 511–512. [404]

The dispute about the sermons of David dei Bene of Mantua. The Jew. Quart. Rev.

1896, VIII, 513–524. [405]

Notes on the life of Menachem di Lonsano. The Jew. Quart. Rev., 1896, VIII,

525–527. [406]

Deissmann, G. Adolf, *Bibelstudien*. Marburg 1895. Monatsschrift 1896, XL, 41–44.

[407]

Hirschfeld Hartwig, *Assabcinigga. A philosophical poem in Arabic by Musa b. Tubi together with the hebrew version and commentary styled Bätt Hannefes by Salomon b. Immanuel Dapiera edited and translated by . . . Abstract from the report of the Montefiore College*. London 1894. Monatsschrift 1896, XL, 45–48. [408]

Wyking A., *Die Juden Berlins*. Leipzig. Monatsschrift 1896, XL, 48. [409]

S. Morpurgo, *L'Ebreo errante in Italia*. Florenz 1891. Monatsschrift 1896, XL, 48.

[410]

Die jüdischen Friedhöfe Ofens. Monatsschrift 1896, XL, 84–90. [411]

Die Grabsteine R. Meir's von Rothenburg und Alexander Wimpfen's in Worms.

Monatsschrift 1896, XL, 126–130. [412]

Bousset, Wilhelm, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche*. Göttingen 1895. Monatsschrift 1896, XL, 134–137. [413]

Back, Samuel, R. Meir b. Baruch aus Rothenburg. Frankfurt a. Main, 1895.

Monatsschrift 1896, XL, 185–188. [414]

Bardenheuer, O., *Biblische Studien*. 1. Band, 1. Heft: Der Name Maria. Freiburg im Breisgau 1895. Monatsschrift 1896, XL, 188–192. [415]

- Isachar Bär genannt Berend Cohen, der Gründer der Klausen in Hamburg und seine Kinder. Monatsschrift 1896, XL, 220—229, 262—279. [416]
- Jacob Emden über Behrend Cohen. Monatsschrift 1896, XL, 330—331. [417]
- Schulze Victor, Prof. Dr., *Archäologie der altchristlichen Kunst*. München 1895. Monatsschrift 1896, XL, 381—383. [418]
- Juda Halewi und seine ägyptischen Freunde Samuel b. Chanaanja und Ahron Almani. Monatsschrift 1896, XL, 417—422. [419]
- Die Chronik des Achimaaz von Oria (850—1054). Monatsschrift 1896, XL, 462—473, 496—509, 529—554. [Auch als S. A. erschienen.] [420]
- Le Pourim de Narbonne. *Revue des Études juives*, 1896, XXXII, 129—130. [421]
- Abraham b. Isaac de Pise. *Revue des Études juives*, 1896, XXXII, 130—134. [422]
- Une lettre de Gabriel Félix Moschides à R. Juda Briel. *Revue des Études juives*, 1896, XXXII, 134—137. [423]
- Contributions à l'histoire des juifs de Corfou. *Revue des Études juives*, 1896, XXXII, 226—235, XXXIII, 64—76, 219—232, 1897, XXXIV, 263—275. [424]
- Contributions à l'histoire des luttes d'Azaria de Rossi. *Revue des Études juives*, 1896, XXXIII, 77—87. [425]
- La pierre tumulaire de Meschoullam Kocer à Riva. *Revue des Études juives*, 1896, XXXIII, 311—314. [426]
- Echo-Gedichte. *Zeitschrift für hebr. Bibliographie* 1896, I, S. 22, 61, 114, 144. [427]

1897.

- Das 104. Blatt aus dem Register des Thorschreibers von Jerusalem vom Jahre 27 mit der Meldung Jesu u. A. Beilage zur (Münchener) Allgemeinen Zeitung, Jahrgang 1897, No. 132, vom 14. Juni, S. 4—6. [428]
- „Die Handschrift von Moses und Christus“ . . . herausgegeben von Brüsselbach Pfarrer a. D. Crefeld 1897, gr. 8. Beilage zur (Münchener) Allgemeinen Zeitung, Jahrgang 1897, No. 208, vom 16. September, S. 4—6 [429]
- Neue Fragmente der jüdischen Familienpapiere von W. Herzberg. *Allg. Ztg. des Judenthums*, Jahrg. 61, 1897, No. 23, S. 271 ff. [430]
- Zur Geschichte des Delatorenwesens und der Criminaljustiz unter den Juden im Mittelalter. *Allg. Ztg. des Judenthums*, Jahrg. 61, 1897, No. 34, 35. S. 403 ff., 414 ff. [431]
- Elia Menachem Chalfan über den Unterricht Andersgläubiger durch Juden. *Allg. Ztg. des Judenthums*, Jahrg. 61, 1897, No. 39, S. 463 ff. [432]
- Hennecke, Edgar, *Altchristl. Malerei und altchristl. Litteratur*. Leipzig 1896, (ungarisch) *Archaeologiai Értesítő*, 1897, Jahrg. XVII, S. 268 ff. [433]
- Die Chronik des Achimaaz über die Kaiser Basilios I und Leon VI. *Byzantinische Zeitschrift*, 1897, VI, S. 100—105. [434]

- Beiträge zur Geschichte der Kunst in den Synagogen. Erster Jahresbericht der Wiener Gesellschaft für Sammlung und Conservirung von Kunst- und historischen Denkmälern des Judenthums. Wien 1897, 8, 17 SS. [435]
- The Egyptian Historian and Poet Abraham bar Hillel. The Jew. Quart. Rev. 1897, IX, 168—170. [436]
- Art in the synagogue. The Jew Quart. Rev. 1897, IX, 254—269. [437]
- De dicatory poem to Jehuda Ha-Nagid. The Jew. Quart. Rev. 1897, IX, 360 bis 361. [438]
- A letter by Moses di Rossi from Palestine, dated 1535. The Jew. Quart. Rev. IX, 491—499. [439]
- Elia Menachem Chalfan on Jews Teaching Hebrew to Nonjews. The Jew. Quart. Rev. 1897, IX, 500—508. [440]
- Ein Hochzeitsepigramm Juda Helewis. Monatsschrift 1897, XLI, 43—45. [441]
- Ein Jahrhundert einer Frankfurter Aerztfamilie. Monatsschrift 1897, XLI, 128 bis 133. [442]
- (1) Wohlstein, Joseph, Dämonenbeschwörungen. (2) Stube, R., Dr. phil. Jüdische-babylonische Zauberverse. Monatsschrift 1897, XLI, 185—189. [443]
- Notiz. Monatsschrift 1897, XLI, 189. [444]
- Zur Geschichte der Khethubba. Monatsschrift 1897, XLI, 213—221. [445]
- מגלה ספר כולל תולדות חסידות . . . . . ישיב"ן . . . מאת דוד בראם [Autobiographie R. Jacob Emdens.] Warschau, 1897. Monatsschrift 1897, XLI, 333—336. [446]
- Das Wort חסידות bei Jesus Sirach. Monatsschrift 1897, XLI, 337—340. [447]
- Zu R. Jacob Emdens Selbstbiographie. Monatsschrift 1897, XLI, 362—369, 426—429. [448]
- Dr. med. L. Katzenelson, die normale und pathologische Anatomie des Talmud. In's Deutsche übersetzt von N. Hirschberg aus Libau. (Aus Robert, Historische Studien, Bd. V, 164—296). Monatsschrift 1897, XLI, 378—379. [449]
- Zur Biographie Maimónis. Monatsschrift 1897, XLI, 460—464. [450]
- Der angebliche Nagid Mardochai. Monatsschrift 1897, XLI, 503—505. [451]
- Zu den Gedichten R. Isak Bar Schesch't's und R. Sim'eon b. Zemach Duran's. Monatsschrift 1897, XLI, 660—666. [452]
- Ein Brief R. Benjamin Cohen Vitali's in Reggio an R. Josuah Heschel in Wilna aus dem Jahre 1691. Monatsschrift 1897, XLI, 700—708. [453]
- Wann ist Heinrich Heine geboren? Pester Lloyd, No. 303 vom Samstag, 18. December 1897. 6 Spalten. [454]
- Heinrich Heine's italienische Reise. Pester Lloyd, No. 314 vom Fr., 31. Decbr. 1897. 7 Spalten. [455]
- La pretendue signature d'Abraham Zacouto. Revue des Études juives 1897, XXXIV, 120—121. [456]
- Un poème messianique de Salomon Molkho. Revue des Études juives, 1897, XXXIV, 121—125. [457]



- Comment faut-il prononcer le nom de Salomon מלכ? Revue des Études juives 1897, XXXIV, 125—127. [458]
- Une pièce diplomatique vénitienne sur Sabbataï Cevi. Revue des Études juives, 1897, XXXIV, 305—308. [459]
- Éliézer et Hanna de Volterra dans le poème d'Avigdor de Fano. Revue des Études juives 1897, XXXIV, 309—311. [460]
- Menahem Azarya da Fano et sa famille. Revue des Études juives 1897, XXXV, 84—90. [461]
- Quatre élégies sur la mort de R. Nathanael Trabotto de Modène. Revue des Études juives 1897, XXXV, 256—263. [462]
- L'inscription Nr. 206 de Narbonne. Revue des Études juives 1897, XXXV 292 bis 293. [463]
- Élie b. Joseph de Nola à Bologne. Revue des Études juives 1897, XXXV, 296 bis 300. [464]
- Maître Andreas et Jacob b. Elie. Revue des Études juives 1897, XXXV, 300 bis 302. [465]
- La famille קוצר ou Cousseri à Riva. Revue des Études juives, 1897, XXXV, 302—304. [466]
- Eine Elegie Isaak Sabbatai Rafael della Rocca's auf Leon da Modena. Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. II, 1897, S. 97—99. [467]
- Isaak Ibn al-Awāni. Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. II, 1897, S. 188—189. [468]
- אמר דגנז Ueber die Genisah in Kairo. השלח, Jahrg. II, 1897, S. 385—393, 481—490. [469]

## 1898.

- ס מנחת קנאות אשר כתב ר' חייאל ב"ר שמואל איש פיסא נגד אגרת התמצלותו של ר' יעקב הפניני ד"ר מתוך כ"י מנזר חוד ב"ר יהודה קייפמאן. Berlin, 1898, XVI und 118 SS. [470]
- Beiträge zu A. Resch, Die Logia Jesu. Leipzig, 1898, 8. [471]
- Noten zu Sarvaas, A. J., Inventaire des livres formant la bibliothèque de Benedict Spinoza. La Haye, 1898, 8. [472]
- Ein Brief David dei Rossi's. Allg. Ztg. des Judenthums, Jahrg. 62, 1898, No. 1, S. 7. [473]
- Leone Sommi Portaleone. Allg. Ztg. des Judenthums, Jahrg. 62, 1898, No. 24, 25, S. 283 ff., 296 ff. [474]
- Eine venetianische Depesche über Sabbathai Zebi. Allg. Ztg. des Judenthums, Jahrgang 62, 1898, No. 31, S. 364 ff. [475]
- Hennecke, Die altchristl. Malerei und altchristliche Litteratur. Leipzig, 1897 (ungarisch). Archäologiai Ertesitő, Jahrg. XVIII, 1898, S. 370 ff. [476]
- Ein Brief aus dem byzantinischen Reiche über eine messianische Bewegung der Judenheit und der zehn Stämme aus dem Jahre 1096. Byzantinische Zeitschrift 1898, VII, S. 83—90. [477]

- A hitherto unknown messianic movement among the Jews, particularly those of Germany and the Byzantine empire. *The Jew. Quart. Rev.* 1898, X, 139—151. [478]
- Eine unbekannte messianische Bewegung unter den Juden. (1096.) *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Litteratur I* (1898), S. 148 ff. [479]
- The Egyptian Nagid. *The Jew. Quart. Rev.* 1898, X, 162—164. [480]
- Notes to the Egyptian fragments of the Hagadah. *The Jew. Quart. Rev.* 1898, X, 380—381. [481]
- The first approbation of hebrew books. *The Jew. Quart. Rev.* 1898, X, 383—384. [482]
- Letter sent to Constantinople by Alafdhah's Ex minister of finances. *The Jew. Quart. Rev.* 1898, X, 430—444. [483]
- Leone de Sommi Portaleone (1527—92), Dramatist and founder of a synagogue at Mantua. *The Jew. Quart. Rev.* 1898, X, 445—461. [484]
- To Sirach, c. 5—8. *The Jew. Quart. Rev.* 1898, X, 727—728. [485]
- Zu den jüdischen Namen Mittheilungen der Gesellschaft für Volkskunde der Juden I, 1898, S. 118—120. [486]
- R. Josef Aschkenas, der Mischnahkritiker von Safet. *Monatsschrift* 1898, XLII, 38—46. [487]
- Steinschneider, Moritz, Die hebräischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München.* München 1895 *Monatsschrift* 1898, XLII, 94—96. [488]
- Der Grabstein des R. Jacob b. Mose ha-Levi (מרדכי) in Worms. *Monatsschrift* 1898, XLII, 223—229. [489]
- R. Chajjim Jona Theomim-Fränkcl. *Monatsschrift* 1898, XLII, 322—328. [490]
- R. Abraham Darschan von Wien und die Familie Helen. *Monatsschrift* 1898, XLII, 366—371. [491]
- Zur Geschichte der Familie Dreyfuss, *Monatsschrift* 1898, XLII, 424—429. [492]
- Mordechai Model Ottingen und seine Kinder. *Monatsschrift* 1898, XLII, 557—567. [493]
- Zur Geschichte der jüdischen Handschriften-Illustration. Anhang zu *D. H. Müller und J. v. Schlosser. Die Haggadah von Serajewo.* Wien 1898, 4, S. 254—311. [494]
- Der älteste jüdische Friedhof Ungarns. *Pester Lloyd*, No. 69 vom Sonntag. 20. März 1898. 2 Spalten. [495]
- Un manuscrit du Mischné Tora. *Revue des Études juives*, 1898, XXXVI, 65—74. [496]
- Menacem Azaria di Fano et les ouvrages de Moïse Corduero et Isaac Louria. *Revue des Études juives*, 1898, XXXVI, 108—111. [497]
- La lutte de R. Naftali Cohen contre Hayyoun. *Revue des Études juives* 1898, XXXVI, 256—286, XXXVII, 274—283. [498]
- R. Dan Aschkenasi, exégète. *Revue des Études juives* 1898, XXXVI, 287—292. [499]

- I. l'élégie de Mosé Zacout sur Saul Morteira. *Revue des Études juives* 1898, XXXII, 111—119. [500]
- Une élégie de David B. Aron Ibn Houssein sur les souffrances des juifs au Maroc en 1790. *Revue des Études juives* 1898, XXXVII, 120—126. [501]
- Manoello et Dante. *Revue des Études juives* 1898, XXXVII, 252—258. [502]
- Joseph ibn Danon de Belgrade. *Revue des Études juives* 1898, XXXVII, 284—298. [503]
- Le tombeau de Mardochée et d'Esther. *Revue des Études juives* 1898, XXXVII, 303—304. [504]
- Joseph Sark et Joab de Modène. *Revue des Études juives* 1898, XXXVII, 306—307. [505]
- Weltliche Gedichte des Ibn Soleiman Ajjub b. Jahia ibn Gabirol von Dr. H. Brody.* Berlin 1897. *Zeitschr. d. d. morg. Ges.* 1898, LII, 300—308. [506]
- כתב הרבנות אשר קראו בו את דברי החוקא לטרו לאביד ולרש בקבלה פרא. 1898, I, 177—184. [507]
- דבר יצ חי' ר' הרש הנטא ושתי תשובות ר' דוד אופנהיים אודותו. 1898, I, 72—88. [508]
- Jerusalem פוסם כתב ששלח מעד חקש לקרפו בשנת ששה הנאמנו לאור א"ר . . . 1898, V, 70—88. [509]

1899.

## Studien über Salomo Ibn Gabirol. Budapest, (2) u. 124 SS.,

1899, 8. [Auch in ungarischer Sprache herausgegeben.]

[Sonder-Abdruck aus dem „Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1898/9“.]

- Josef Zedner. Allg. Deutsche Biographie. Bd. XLIV, S. 749—753. [510]
- Leopold Zunz. Allg. Deutsche Biographie. Bd. XLV, S. 490—501. [511]
- Fehler der Septuaginta. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 63, 1899, Nr. 15, S. 177. [512]
- Elia ben Joseph de Nola. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 63, 1899, Nr. 22, S. 261 ff. [513]
- Manuello und Dante. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 63, 1899, Nr. 28, S. 330 ff. [514]
- Don Isaak Abravanel und der Gewürzhandel mit Calicut. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 63, 1899, Nr. 41, S. 489 ff. [515]
- Geschichte einer Handschrift. Allg. Ztg. d. Judenthums, Jahrg. 63, 1899, Nr. 52, S. 620 ff. [516]
- Ludwig Geiger, Michael Sachs u. Moritz Veit. Deutsche Litteratur-Ztg. Jahrg. 1899. [517]
- R. Naphtali Cohen im Kampfe gegen Chajjun. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Litteratur II, 1899, S. 123 ff. [518]

- Notes to Sirach XLIII 20 and XL 12. The Jew. Quart. Rev. 1899, XI, 159—162. [520]
- Errors in the Septuagint and the Vulgate from which illustrations and sculptures derived their origin. The Jew. Quart. Rev. 1899, XI, 163—166. [521]
- Meir b. Ephraim of Padua, scrollwriter and printer in Mantua. The Jew. Quart. Rev. 1899, XI, 266—290. [522]
- Joseph ibn Verga's extract from the Cairo-Megillah. The Jew. Quart. Rev. 1899, XI, 656—657. [523]
- Shullam's report of the burning of Samuel Zarza: A legend based on a name. The Jew. Quart. Rev. 1899, XI, 658—662. [524]
- Jedidiah of Rimini; or, Amadeo di Moise de Recanati. The Jew. Quart. Rev. 1899, XI, 662—670. [525]
- Urkunden zur jüdischen Cultur- und Sittengeschichte. I: Die Ehepacten Samuel und Sorel Wertheimer's aus Wien vom 25. Jänner 1730. Mittheilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 1899, IV, S. 94—101. [526]
- Die Kinder R. Jaïr Chajjim Bacharachs. Monatsschrift 1899, XLIII, 37—48. [527]
- Joseph Sark, der Grammatiker und Lexikograph. Monatsschrift 1899, XLIII, 136—144. [528]
- Alexander Zunz, Rabbiner in Austerlitz. Monatsschrift 1899, XLIII, 191—192. [529]
- Das Huldigungsgedicht Salomon Ibn Gabriels für Samuel ha-Nagid. Monatsschrift 1899, XLIII, 307—310. [530]
- Ist Saul, ein Sohn R. Abraham Broda's, wirklich aus dem Judenthum ausgetreten? Monatsschrift 1899, XLIII, 477—480. [531]
- Les cycles d'images du type allemand dans l'illustration ancienne de la Haggada. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 74—102. [532]
- Samuel Çarça était-il de Palence ou de Valence? Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 143—145. [533]
- Don Isaac Abrabanel et le commerce des épices avec Calicut. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 145—148. [534]
- Moïse di Fano. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 148—150. [535]
- Les synagogues de Tolède. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 251—256. [536]
- Les inscriptions des tombeaux de Mardochée et de Esther. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 274—275. [537]
- L'autodafé des quarante-cinq martyrs de Seville en 1501. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 275—276. [538]
- Une nouvelle Élégie sur R. Azriel Dayéna. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 277—280. [539]
- La défense de lire le Meor Enayim d'Azaria dei Rossi. Revue des Études juives 1899, XXXVIII, 280—281. [540]

- Lettres de Scheschet b. Isaac b. Joseph Benveniste de Saragosse aux princes  
Kalonymos et Levide Narbonne. Revue des Études juives 1899 XXXIX,  
62—75, 217—225. [541]
- Menahem Azaria di Fano. Revue des Études juives 1899, XXXIX, 113—118.  
[542]
- Poésies de Moïse Hayyim Luzzatto pour féliciter ses amis promus docteurs en médecine  
et en philosophie. Revue des Études juives 1899, XXXIX, 133—136.  
[543]
- מצבות אדריאנוס. האשכול 1900, II. 140—143. [544]
- לרד צמח השוכות בשל צמח צדק וקצור תולדות משפחתו. — רעץ II, 1899, 38—57.  
[545]
- הנחיות לם' לקורות היהודים בלובלין מאת שלמה ברוך ניסנבוים (Lublin, 1900, 8)  
S. 152—159. [546]
-

## Ueber Sacharia Cap. 8.

Von  
**J. Barth.**

---

Sach. 7,1—8,23 enthält Ansprachen des Propheten, welche von einer Anfrage von Bewohnern Beth-El's betreffs der Fortdauer der nationalen Fasttage und einer vorläufigen kurzen Erwiderung, dass das Fasten nicht für Gott, sondern von dem Volk und für das Volk selbst geschehe, ausgehen (7,2—6), dann nach längeren allgemeinen Betrachtungen wieder in Cap. 8,18 ff. auf die Anfrage zurückkommen und die Verheissung der Umwandlung der Fasttage in Festzeiten enthalten. Die Anfrage ist wie die Prophetien Haggai's und mehrere von Sacharia genau auf den Tag datirt, sie fand am 4. Tag des 9. Monats im 4. Jahr des Darius statt, also zwei Jahre nach den beiden Prophetien Haggai's in Hag. 2,10 ff., 2,20 ff., die vom 24./9. des 2. Jahrs des Darius datirt sind; an letzterem Tag war das Fundament zum neuen Tempel gelegt worden (Hg. 2,18), nachdem schon drei Monate früher, am 24./6., die vorbereitenden Arbeiten begonnen worden waren (Hag. 1,15).

Die Gruppe der prophetischen Ansprachen in Sach. 7,1 bis 8,23 enthält mehrfach besondere Einleitungen, welche darauf hinweisen können, dass in ihr mehrere Prophetien vereinigt sind: nach der ersten Einführung seiner Antwort mit **ויד דבר** 7,4 folgt wieder dieselbe Einleitung, nur ohne **אל**, in 7,8; 8,1; 8,18; vgl. auch 8,23. Gleichwohl haben, soweit ich sehe, alle alten wie neueren Erklärer angenommen, dass

7,1—8,23 eine Prophetie, die Antwort auf Scharezer's u. s. w. Anfrage, enthalte.

Mit dieser Auffassung ist aber m. E. der Inhalt von Cap. 8,1—15 nicht vereinbar. Es besagt zwar nichts, dass sie auf die Fastenanfrage keinen Bezug nimmt; denn auch C. 7,7—14; 8,16—18 gehen darauf zunächst nicht ein, weil Sacharia der jungen Gemeinde als Wichtigstes die Beseitigung der schweren Anstösse ihres religiösen und socialen Verhaltens zunächst an's Herz legen will (7,8—10; 8,16—18; 19 Schluss), ehe er diese Einzelfrage beantwortet.

Entscheidend aber ist:

1) dass 8,1 ff. unvermittelt von dem bisherigen Rückblick über die Abtrünnigkeit der Väter und die Ursachen der Exilirung (7,11—14) in eine Verheissung der Verherrlichung Zion's und des Glückstands der neuen Gemeinde umschlagen würde, ohne dass eine eingetretene Besserung ihres gesammten Lebens erwähnt würde, welche diesen Umschlag begründete;

2) vor Allem die Thatsache, dass in dieser Prophetie selbst 8,9 gesagt wird, dass sie „in diesen Tagen, wo das Fundament für den Neubau des Tempels gelegt worden sei (אֶסֶד בַּיּוֹם יֵסֵד בֵּית ה' נִבְּאוּ הַיְּהוֹנָדָּאִים לְהִבְנוֹת), die Verkündigungen der Propheten vernähmen.“ Diese Bezeichnung des Ansprachetages deckt sich aber mit derjenigen in Hag. 2,18: הַיּוֹם אֶסֶד ה' יֵסֵד הַיְּכָל, welcher Tag der 24./9. des zweiten Jahrs des Darius ist (nach Hag. 2,10)<sup>1)</sup>. Es war also der Tag der Grundsteinlegung, an welchem nach ihrer eigenen Bezeugung die Ansprache 8,1 ff. erging, nicht das zwei Jahre später liegende Eintreffen der Gesandtschaft.

Hieraus erklärt sich nun der Inhalt dieser Prophetie vortrefflich. Nach langem, kleinmüthigem Zögern hatte endlich das Volk den Mahnungen Haggai's und Sacharia's nachgegeben, und an diesem Tage war endlich in jubelvoller Feier der Grund-

<sup>1)</sup> Vgl. auch Sach. 4,9a mit Sach. 1,7; Letzteres vom 24./11. des 2. Jahrs des Darius.

stein gelegt worden. Haggai begleitete den feierlichen Act mit zwei Verkündigungen (2, 10 ff., 20 ff.), welche, auf das bisherige ökonomische Elend zurückweisend, als Lohn für den Tempeibau nunmehr reichen Feldertrag und die Zertrümmerung der Weltmacht verhießen. — Denselben Anlass nimmt Sacharia am gleichen Tage, um dem Volk in dieser Rede die Verherrlichung Zion's und Jerusalem's als Lohn zu verheissen.

Sehr bedeutsam ist, dass die Schilderung ihres bisherigen ökonomischen Ergehens bis auf diesen Tag bei beiden Propheten dieselbe ist:

Sacharia 8, 10: „Vor diesen Tagen war kein Lohn für „Mensch und Vieh; die Aus- und Eingehenden hatten keinen „Frieden vor dem Feinde . . . (11) Von jetzt ab aber soll es „nicht mehr wie in früheren Tagen sein . . (12) sondern die „Friedenssaat, der Weinstock wird nun seine Frucht, die „Erde ihren Ertrag, der Himmel seinen Thau geben und „ich lasse dem Rest dieses Volks dies Alles zu Theil werden.“

Daneben halte man nun die Schilderung Haggai's an diesem Tage der Grundsteinlegung (Hg. 2, 15 ff.): „Blicket von diesem „Tage aus zurück in die Zeit, ehe man Stein an Stein am „Tempel Gottes fügte; (16) kam man da zu einem Getreide- „haufen von zwanzig (zu erwartenden Scheffeln), so waren es „nur zehn; kam man an die Kufe, um fünfzig Pûrà zu schöpfen. „so waren es nur zwanzig; (17) ich hatte Euch mit Kornbrand. „Vergilbung und Hagel gestraft an all' Eurer Händearbeit, und „Ihr wandtet Euch mir doch nicht zu. (18) Lenkt nun Euren „Blick von diesem Tag, dem 24. des 9. Monats, dem Tag der „Grundsteinlegung des Tempels vorwärts! . . (19) . . . von „diesem Tage ab werde ich segnen.

Die Uebereinstimmung beider Propheten in der Schilderung des bisherigen traurigen Misswachses. in der Verheissung eines reichlichen Feldsegens „vom heutigen Tag“ oder „jetzt“ ab, zusammengenommen mit der identischen Bezeichnung des Tags ihrer Ansprachen als des יוֹם יִסְדֵּן ה' הַהִיכָל (Sach.) יוֹם אֲסֵד יוֹם יִסְדֵּן הַיְּהוּדִים (Hag.) beweist, dass Sach. 8. 15 an demselben



Festtage der Grundsteinlegung des Tempels wie Hag. 2, 10 ff., 20 ff. nach deren ausdrücklicher Datirung gesprochen worden ist.

Hierdurch gewinnt nun erst Sach. 8, 9 seine volle Beziehung: „Fasset Muth Ihr, die Ihr in diesen Tagen diese Worte aus dem Munde der Propheten vernehmet, am Tage, wo der Grundstein zum Tempel gelegt worden ist“. Sach. weist auf die Verheissungen hin, die bei dem gleichen Anlass und am gleichen Tage wie er selbst auch Haggai dem Volke hatte zu Theil werden lassen.

Eine weitere Bestätigung erhält diese Auffassung dadurch, dass diese Verheissung Sach. 8, 1 ff., die demnach aus dem 24./9. des 2. J.'s des Darius ist, mit der genau datirten in Sach. 1, 14 ff., die nach 1, 7 aus dem 24./11. des 2. Jahr's des D., also nur zwei Monate später ist, genau übereinstimmt, also dieselbe geschichtliche Lage voraussetzt. Vergl. Sach. 8, 2 קָמַרְתִּי לְיִשְׂרָאֵל = 1, 14 קָמַרְתִּי לְיִשְׂרָאֵל; 8, 3 שָׁבַתִּי אֵל = 1, 16; ferner 8, 12—15 = 1, 17.

Mit 8, 15 kommt diese Prophetie zu ihrem Abschluss. C. 8, 16 ff. gehört zu den Antworten, die Sach. der Gesandtschaft aus Bethel gegeben hat. 8, 16 ff. ermahnt das Volk, das gutzumachen, was nach 7, 9 ff. ihre Väter unterlassen haben; 8, 17 geht deutlich auf 7, 10b zurück; auch das für die Zukunft 8, 21 verheissene zahlreiche Erscheinen von Städtegesandtschaften weist selbst im Ausdruck auf die jetzige aus Beth-El, 7, 2 hin.

# Strophenbau in den Proverbien.

Von

**D. H. Müller.**

---

Es gilt jetzt als eine feststehende Thatsache, dass der erste Haupttheil der Proverbien (Cap. 1—9) von einem Verfasser herrührt, der vielleicht auch der Redactor des ganzen Buches war. Auch darüber kann kein Zweifel herrschen, dass diese Einleitungsreden mit dem Buche Hiob eine enge litterarische Verwandtschaft aufweisen, und ich möchte mich der Ansicht derjenigen anschliessen, welche die Abhängigkeit dieser Einleitungsreden vom Buche Hiob annehmen<sup>1)</sup>.

Der Geist, der in den Sprüchen überhaupt und insbesondere im ersten Haupttheile derselben herrscht, ist vielleicht von Niemandem schärfer charakterisirt worden als von W. Frankenberg. Dass die Wurzel aller Weisheit die Gottesfurcht ist, versteht sich bei dem Spruchdichter von selbst und wird von ihm oft genug betont. Bei den Lehren, die er erteilt, setzt er die Thora und die Propheten voraus, begründet jene aber nicht durch den Hinweis auf diese oder durch das Postulat der höchsten Moral, sondern in praktischer Weise durch das Verhalten der bösen Folgen des verwerflichen Handelns. Die „Weisheit“ des Spruchbuches soll auch dem für hohe Sittlichkeit weniger Empfindlichen zeigen, wie schädlich es sei, den Weg der Tugend zu verlassen.

---

<sup>1)</sup> Sehr überzeugend hat auf mich die Beweisführung H. L. Strack's in den Theol. Studien und Kritiken 1896, S. 609, ff. gewirkt.

Bei der Analyse der Einleitungsreden ist meines Erachtens ein wesentlicher Punkt nicht genügend erkannt und berücksichtigt worden. Bekanntlich spricht in diesen Reden entweder der Vater zum Sohne oder die „Weisheit“ selbst führt das Wort<sup>1)</sup>. In beiden Fällen geht dem eigentlichen Kern der Rede eine längere oder kürzere Einleitung voran, worin man meistens lediglich aufgefordert wird, auf die Worte des Vaters beziehungsweise der Weisheit, die in der eigentlichen bald darauffolgenden Rede enthalten sind, zu hören. Manchmal wird in der Einleitung auch schon das Thema der Rede angedeutet. Die Einleitung darf nicht als allgemeine mit der Rede nicht in Verbindung stehende Lehre angesehen werden. Sie preist in der Regel die Lehren der „Weisheit“ oder des Vaters und lenkt so die Aufmerksamkeit auf den eigentlichen Kern der Rede. Diese Manier ist für den Verfasser des ersten Haupttheiles kennzeichnend und darf bei der Prüfung der Rede nicht ausser Acht gelassen werden.

Sondert man die Einleitungen von den eigentlichen Reden ab, so gewinnt die Rede nicht nur an Klarheit und Uebersichtlichkeit, sondern es tritt auch der strophische Aufbau deutlich hervor. Ich will dies hier an drei charakteristischen Beispielen zu zeigen versuchen und behalte mir vor, an anderem Orte die ersten neun Capitel der Proverbia im Zusammenhange zu behandeln.

Cap. 1 V. 8—19.

|  |                                   |      |
|--|-----------------------------------|------|
| וְאֵל תִּמְשֵׁךְ תוֹרַת אֲמֶךְ         | שִׁמְעֵךְ בְּנִי מִיֹּסֵר אֲבִיךָ | (8)  |
| וְעֲנֻקִים לִגְרִינָהֶךָ               | כִּי לֹוִית חֵן הֵם לְרֹאשְׁךָ    | (9)  |
| אִם יֹאמְרוּ [אֲלֶיךָ] <sup>(11)</sup> | בְּנֵי אִם יִפְתָּךְ חֲמָאִים     | (10) |
| נִצְפְּנָה לְנִקְי חֲסִים              | לִכְה אֲתָנִי נֹאדְבָה לְדֵם      | (12) |
| וְתַמְסִים כִּיֹּדְדִי בֹד             | נִבְלַעְם כְּשֹׁאֵל חַיִּים       | (13) |
| נִמְלֵא בְּתִינִי שִׁלָּל              | כָּל הָזֶן יִקַּךְ נִמְצָא        | (14) |
| כִּים אֶחָד יִדְוֶה לְכֻלָּנוּ         | נִתְלַךְ תִּפְּלִל כְּתוֹכֵנוּ    | (15) |
| מִנֵּה רִנְלֶךְ מַעֲתִיבָתֶם           | בְּנֵי אֵל תִּלְךְ בְּחֹדךְ אֲתֵם | (16) |
| וְיִמְרֹרוּ לְשִׁפְךָ דֵּם [נִקְי]     | כִּי רִנְלֵהֶם לְדֵם יִדְוֹנוּ    |      |

<sup>1)</sup> Eine Ausnahme bildet Cap. 6, 1—19, welches Stück auch dem Verfasser des ersten Haupttheiles abgesprochen wird.

<sup>2)</sup> TM. אל תבא: אם יאמרו.

|                           |                                      |
|---------------------------|--------------------------------------|
| בְּעֵי כָל בָּסֵל כֶּן    | (17) כִּי חָנֹם מִזֶּרֶה הָרֶשֶׁת    |
| יִצְפְּנוּ לַנְּפֹשֹׁתָם  | (18) וְהֵם לְדָמָם יֵאָרְכוּ         |
| אֶת נֶפֶשׁ כִּסְלוּ יָקָר | (19) כֵּן אֶחָדָה כָּל כֶּנֶז בָּנֶז |

Der erste Abschnitt des ersten Capitels (V. 8—19) besteht aus einer kurzen, zweizeiligen Einleitung, worin nicht etwa der Gehorsam gegen die Eltern überhaupt<sup>1)</sup>, sondern einfach die folgende in V. 10—19 enthaltene Belehrung einer besondern Beachtung empfohlen wird. Die Verse handeln aber gewiss nicht von Raubmördern, es ist vielmehr die Rede von Cartell-Bildungen behufs Ausbeutung der Schwächern, was der Verfasser vorgreifend mit den schärfsten Worten als Raub und Mord brandmarkt. Die beiden 5zeiligen Strophen verhalten sich zu einander wie Vorder- und Nachsatz.

Strophe I: Wenn die geriebenen Gauner zu dir mit Plänen kommen, welche auf die Ausbeutung der Einfältigen berechnet sind — freilich ist dies nach des Verfassers Auffassung Blutvergiessen und Mord; die Ränkeschmiede werden dir aber haar-klein beweisen, dass die Schwachen auf die einfachste und reinlichste Weise vollkommen beseitigt und gleichsam lebendig vom Orkus verschlungen werden, wobei grosser Gewinn und reiche Beute zu erzielen sei; man verübe dabei nichts Unrechtes, es gelte nur eine gemeinschaftliche Casse zu errichten und gleiche Antheilscheine zu beheben —

Strophe II: So lass' dich auf ihre Vorschläge nicht ein und halte dich von ihren Plänen fern. Sie werden wohl Unheil anrichten und Blut vergiessen, aber die einfältigen Vögel, auf die sie lauern, werden ihnen nicht in das Garn gehen. Sie werden sich selbst im eigenen Netze fangen und ihr eigenes Blut vergiessen; denn die Habsucht vernichtet des Habsüchtigen Leben.

Aus dem ganzen Zusammenhange geht hervor, dass die Worte **אֶל הַכֶּן** (V. 10) zu streichen sind. Erst muss man doch hören, was die Sünder wünschen, und dies wird in der That

<sup>1)</sup> So sagt z. B. Frankenberg V. 8: „Nach der Erwähnung Gottes folgen wie gebührend die Eltern; das ist die Anordnung auch bei Sirach und Menander,“ und weiter: „Die beiden Verse haben weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Nachfolgenden Verbindung.“

ausführlich in 5 Versen gesagt, das vorlaute **אל תבא** passt also durchaus nicht <sup>1)</sup>. Dazu kommt noch die ganz vereinzelte Form **תבא** für **תאבה** (7 Mal), endlich das überschüssige **אם יאמרו** in V. 11. Alle diese Erwägungen rechtfertigen meine Aenderung vollkommen. Es bleibt aber die Frage offen, wie **אל תבא** in den V. 10 hineingekommen sei, und da möchte ich die Vermuthung aussprechen, dass ein Leser am Rande von V. 10a auf den Nachsatz in V. 15 verweisen wollte und daher am Rande **אל תבא** (d. h. **אל תלך בדרך אהם**) schrieb, woraus dann das ungeschickte **אל תבא** entstanden ist.

Im V. 15 fehlt in den LXX **בני**, im Cod. Vat. auch V. 16, der aus Jes. 59,7 entlehnt ist, aber, wie ich glaube, schon vom Verfasser als Citat herübergangen wurde, vielleicht mit der Absicht, das Citat in einem andern Sinne anzuwenden, nämlich **כי** in der Bedeutung „wenn“ für „denn“. Auch V. 17 scheint ein entlehntes Sprichwort zu sein, das ursprünglich einen andern Sinn hatte:

„denn ohne Absicht wird das Netz ausgebreitet  
in den Augen der Gefiederten“

d. h. die Vögel glauben nicht, dass es für sie bestimmt sei und rennen so in ihr Verderben. Der Verfasser der Einleitungsreden giebt ihm an dieser Stelle den entgegengesetzten Sinn:

„denn vergeblich wird das Netz ausgebreitet  
vor den Augen der Gefiederten“.

#### Cap. 5.

- |                      |                      |     |
|----------------------|----------------------|-----|
| לתבותי הט אונק       | בני לחכמתי הקשיבה    | (1) |
| ודעת שפתך יצור       | לשמר מומת            | (2) |
| וחלק משמן חכה        | כי נפת תטפה שפתי ורה | (3) |
| חזה כחרב פיות        | ואחריתה מרה בלעה     | (4) |
| שאל צעדיה יתמו       | תגלה ידות מית        | (5) |
| נעו מעלתי לא תדעו    | איה חיים פן תפלס     | (6) |
| ואל תסודו מאמרי פי   | ותתה בנים שמו לי     | (7) |
| ואל תקרב אל פתח ביתה | הרחק מעליה דרכך      | (8) |
| ושנתך לאכורי         | פן תתן לאחרים הודך   | (9) |

<sup>1)</sup> Die LXX änderten deshalb **אם** in **אל**, aber dadurch ist die Sache noch schlechter geworden.

|                                   |   |      |
|-----------------------------------|---|------|
| וּצְבִיב בְּבֵית נָכְרִי          | פֶּן יִשְׁכְּלוּ זָרִים כַּחַךְ         | (10) |
| בְּכֻלּוֹת בִּשְׂדֵךְ וּשְׂאֵד    | וְהִמָּת בְּאַחֲרֵי־הַיָּד              | (11) |
| וְהִסְכַּחַת נָאֵן לִבִּי         | וְאָמַרְתָּ אֵךְ שִׁנְאַת־מִסֵּר        | (12) |
| וּלְמַלְמְדִי לֹא הִמָּתִי אוֹנִי | וְלֹא שִׁמְשַׁתִּי בְּקֵל מִדֵּי        | (13) |
| בְּתוֹךְ קָהֵל וְהִדָּה           | כִּמְעֹט הָיִיתִי בְּכָל־רֶעַ           | (14) |
| וְעוֹלָם מִתֵּךְ בְּאֵד           | שֶׁתָּה מִים מְבוֹדֵךְ                  | (15) |
| בְּרַחֲמֶיךָ פְּלִי מִים          | [פֶּן] יִפְצְזוּ מִעֵינֶיךָ חֲוָצָה     | (16) |
| וְאֵן לִזְרוֹם אֶתְךָ             | הֵיוּ לֶךְ לִבְדֶּךָ                    | (17) |
| וּשְׁמָהּ מֵאִשֶׁת נְעוּרֶיךָ     | הֵיוּ מִקֶּדֶךָ בְּרוּךְ                | (18) |
| דְּרִיחַ יִדְוֶךְ בְּכָל־עַתָּה   | אֵלֶּלֶת אֲהָבִים וְעֵלֶלֶת חָן         | (19) |
| [וּבְחִיקָה תִּשְׁכַּב]           | בְּאַהֲבָתָה תִּשְׁנֶה תַּמִּיד         |      |
| וְתַחֲבֹק חֵק נִסְיָהּ            | וְלִמָּה תִּשְׁנֶה בְּנֵי־בֹדֶה         | (20) |
| וְכָל מַעֲשֵׂי־לִבִּי מִפְּלֶם    | כִּי נִכַּח עֵינֵי יְהוָה דְּרֹכֵי אִשׁ | (21) |
| וּבְחֻבְלֵי חֲסָאֲתוֹ יִתְמָךְ    | שׁוֹטֵתִי וְלִכְרֹנוֹ אֶת־הַדָּשֶׁת     | (22) |
| וּבִרְכֵּי אֱלֹהֵי יִשְׁנָה       | הוּא יְמִית בְּאֵן מִסֵּר               | (23) |

Dieses Stück zerfällt in drei Strophen von je sieben Zeilen und einer kurzen dreizeiligen Schlussstrophe. In dem ersten Absatze ist die unvermeidliche Einleitung enthalten, die den Sohn auffordert, auf die weisen Lehren des Vaters zu achten: es wird aber schon hier in der Einleitung das Thema angedeutet: „die fremde Frau“, die leicht verlockt und verführt und zuletzt das Opfer der Verführung ins Verderben stürzt. Das Thema wird aber nur akademisch gestreift, ohne dass eine daraufbezügliche praktische Lehre gegeben wird. V. 7 schliesst die Einleitung mit einem Appell an den Gehorsam des Sohnes ab. Den Kern der Rede bilden die mittleren zwei Strophen, die inhaltlich Gegensätze bilden.

Strophe II. Du sollst dich von dem „fremden Weibe“ fernhalten, denn deine Ehre (כְּבוֹדֶךָ), ja dein Leben steht dabei auf dem Spiele. Mindestens musst du einen Theil deines Vermögens opfern (כַּחַךְ וּצְבִיב), um dich loszukaufen, und du kannst noch froh sein, wenn die Sache nicht vor das Schöffengericht (בֵּית־דִּין) gekommen ist.

Strophe III. Sättige deinen Liebesdurst an dem eigenen Brunnen, brauche das Wasser auf, damit es sich Andere nicht zu Nutze machen. So wird dein Quell dir allein gehören, und du wirst dich an deinem Eheweibe erfreuen.

Die Gegensätzlichkeit dieser beiden Strophen springt in die Augen. Es tritt auch hier der Charakter und der Geist des Spruchbuches deutlich hervor. Nicht Furcht vor der Uebertretung des offenbarten Gesetzes, nicht moralische oder sittliche Gründe werden angeführt, um den Sohn von dem fremden Weibe fernzuhalten, sondern recht praktische Erwägungen. In Prosa übersetzt heissen sie:

Du sollst deinem Weibe treu sein, damit sie auch dir die Treue bewahre; denn wenn du sie vernachlässigst, wird sie sich anderweitig schadlos zu halten suchen.

Du sollst die fremde Frau meiden, weil dir daraus allerlei Gefahren für das Leben, das Vermögen und die Ehre entspringen können.

Nun, wie ist's aber, wenn man all die Klippen der Sünde durch geschicktes Laviren vermeidet, wenn man alles geheim thut, so dass weder Leben, noch auch Ehre und Vermögen geschädigt werden? —

Gegen diese Erwägung richtet sich die Schlussstrophe:

Vor Gott liegen die Wege des Menschen offen, und der Sünder fängt sich doch endlich in der eigenen Sünde.

# Cap. 8.

|                               |                      |      |
|-------------------------------|----------------------|------|
| ותבונה נתן קלה                | הלא חכמה תקרא        | (1)  |
| בית נתיבות נצבה               | בראש פרמים עלי דרך   | (2)  |
| מבוא פתחים תרנה               | לדך ששים לפי קרה     | (3)  |
| וקולי אל בני אדם              | אליכם אישים אקרא     | (4)  |
| וכסילים הביט לב               | הביט פתאים שמה       | (5)  |
| ומפתח שפתי משרים              | שמעו כי נידים אדבר   | (6)  |
| ותועבת שפתי רשע               | כי אמת דגה חכי       | (7)  |
| אין בהם נפתל ועקש             | בעדק כל אפרי פי      | (8)  |
| וישרים למצא דעת               | כלם נכחים למבין      | (9)  |
| ודעת מחרון נבחר <sup>1)</sup> | קחו מוסרי ואל כסף    | (10) |
| ודעת מומית אמצא               | אני חכמה שכנתי שמה   | (12) |
| ופי תהפכות שנאתי              | (?)נאה ונאון ודרך רע | (13) |
| אני בינה לי נבורה             | לי שמה ותושיה        | (14) |

1) TM. add. וכל חפצים לא ישוץ בה.

2) TM. add. דעת ידוע שנאת רע.

|                               |   |
|-------------------------------|---|
| והנים יחקקו צדק               | (15) כי מלכים ימלכו                       |
| ונדיבים כל שופטי צדק          | (16) כי שרים ישירו                        |
| ומשחרי ימנעני                 | (17) אני אהבי אהב                         |
| הן שתק וצדקה                  | (18) עשר וכבוד אתי                        |
| ותבואתי מבקש נכחד             | (19) טוב פריי מחרון ומפו                  |
| בתוך תיבות משפט               | (20) בארץ צדקה אהלך                       |
| ואפדתהם אמלא                  | (21) להנחיל ארבי יש                       |
| קדם ממעלי מאו                 | (22) יהיה קני ראשית דרכי                  |
| מראש מקדמי ארץ                | (23) מעולם נסבתי                          |
| באין מענות נכבדו מים          | (24) באין תרמות חוללתי                    |
| לפני נבעות חוללתי             | (25) במרם הרים הטבעו                      |
| וראש עפרות תבל                | (26) ער לא עשה ארץ וחוצות                 |
| בחזק חזק על פני תהום          | (27) בהבינו שמים שם אני                   |
| בשוח עינות תהום               | (28) באמצע שחקים ממעל                     |
| בחזק מוסר ארץ <sup>1)</sup>   | (29) בשומי לים הקו                        |
| משחקת לפני ככל נה             | (30) ואהיה אצלם אמו <sup>2)</sup> יום יום |
| ושעשע את בני אדם              | (31) משחקת בתבל ארצו                      |
| שמעו מוסר וחכמו <sup>3)</sup> | (32a) ונתה בנים שמעו לי                   |
| ואשרי דרכי ישמרו              | (32b) אשרי אדם שומע לי                    |
| לשמר מוחות פתח                | (34) לשקד על דלתותי יום יום               |
| ויפק רצון מידה                | (35) כי נצא נצא חיים                      |
| כל משאך אהבי מות              | (36) וחטא חכם נפשי                        |

Die strophische Gliederung dieses Stücks liegt offenbar zu Tage. Es zerfällt in drei Doppelstrophen und eine einfache Schlussstrophe von je 5 Zeilen. Die erste Doppelstrophe bildet die Einleitung: Die Weisheit ruft, sie preist ihre Lehren an und fordert auf, dieselben zu hören und sie zu befolgen.

In der zweiten Doppelstrophe schildert die Weisheit ihr eigenes Wesen und ihre Macht, was sie alles vermag und was sie alles will.

In der dritten Doppelstrophe verkündet sie ihren Ursprung: Gott habe sie geschaffen, sie war bei ihm vor der Schöpfung der Welt, sie blieb bei ihm während der Schöpfung.

1) MT. add. לא יעברו פיו.

2) MT. add. אהיה ששועים.

3) MT. add. ואל תפירו.



Die Schlussstrophe zieht das Facit: Folglich müsset ihr auf die Weisheit hören und ihre Lehren frequentiren.

Dass die Eintheilung sach- und sinngemäss ist, beweist am besten der Umstand, dass z. B. Kautzsch und Strack in ihren Uebersetzungen das Stück in ähnlicher Weise gliedern.

Um aber den strophischen Bau herzustellen, mussten einige textkritische Eingriffe gemacht werden, die sich auch sonst als heilsam und nothwendig erwiesen haben.

So habe ich V. 11

כי טובה חכמה מפנינים וכל חפצים לא ישוו בה  
gestrichen. Der Vers erweist sich schon dadurch als verdächtig, dass hier von der Weisheit in der dritten Person gesprochen wird, während in den vorangehenden und nachfolgenden Versen die Weisheit in der ersten Person spricht. Vergleicht man Cap. 3, 14—15

כי טוב סודיה מסתר כסף ומחרוץ תבואתה  
יקרה הוא מפנינים וכל חפצד לא ישוו בה  
so wird man ohne Weiteres den Vers an unserer Stelle als Glosse eines Lesers aus Cap. 3 erkennen.

Desgleichen muss in V. 13 יראת ייזה שנתא רע als überschüssig und inhaltlich nicht hierher gehörig gestrichen werden, was schon Bickell erkannt hat, ebenso sind die Aenderungen in den Versen 29—30 und 32—34 zum Theil in Uebereinstimmung mit Bickell gemacht<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. V, S. 99 und 100.

## Notes sur le second livre du Contre Apion de Josèphe.

Par Théodore Reinach.

Contre Apion, II, 2, § 11 Niese.

Apion, dans un fragment dont le texte, très corrompu, a été rendu à peu près intelligible par les corrections de Huet, prétend que Moïse, en souvenir de son origine héliopolitaine, dressa dans la ville (c'est à dire à Jérusalem) ἀντὶ ὀβελῶν κίονας, ὅς' οἷς ἦν ἐκτόπιμα σκάφη(ς); l'ombre projetée sur la σκάφη par la colonne décrivait un cercle correspondant à celui du soleil dans le firmament: c'était donc un cadran solaire. Mais qu'est-ce que σκάφη? L'ancienne traduction latine, qui doit avoir lu σκάφης, traduit „figuram scaphae fecit“, ce qui n'est pas compromettant. Et telle est aussi l'expression employée dans les traductions latines plus modernes. Whiston traduit «a cavity like that of a boat», Arnould d'Andilly «certaines formes de bassins», Movers «ein Kahn». En réalité, qu'Apion l'ait su ou non, σκάφη était un terme technique pour désigner la base creuse, en forme d'hémisphère ou de surface conique, sur laquelle se promène l'ombre du gnomon. Cf. Vitruve, IX, 9, 1, p. 236 Rose: „Hemicyclium excavatum ex quadrato ad enclimaque succisum Berosus Chaldaeus dicitur invenisse; scaphen sive hemisphaerium Aristarchus Samius“. Martianus Capella, VI (De Geometria), § 597 Eyssenhardt: «Quippe scaphia dicuntur rotunda ex aere vasa, quae horarum ductus stili in medio fundo siti proceritate discriminant».

Les cadrans solaires à base hémisphérique ou conique devaient être fréquents en Egypte (cf. Dictionnaire des Antiquités, V<sup>o</sup> Horologium, fig. 3886). Mais à quel objet du temple de Jérusalem Apion fait-il allusion? Whiston qui, d'ailleurs, croit qu'il s'agit d'Héliopolis, non de Jérusalem, mentionne à ce propos les „degrés d'Achaz“ (II Rois, 20, 11; Isaïe, XXXVIII, 8). Mais il est peu probable qu'Apion en ait eu connaissance. Je croirais plutôt qu'il a combiné arbitrairement les renseignements de II Rois, 7, sur les colonnes d'airain et les dix bassins d'airain. Movers, qui a parié longuement de notre texte (Phoenizien, I, 200 suiv.) n'a fait que divaguer suivant son ordinaire: pour lui la colonne est le symbole de Typhon, qui jette son ombre sur la lune (Plutarque, De Isid. 44 et 55), et que les Egyptiens identifiaient au „Saturne“ des Juifs<sup>1)</sup>.

#### Contre Apion, II, 2, § 22 Niese.

Les Hébreux, dit Apion, en traversant le désert souffrirent du mal d'aine (σοφῶνας ἰσχυόν) et durent s'arrêter le septième jour; ils l'appelèrent σαββάτον, καὶ οὕτως τὴν Αἰγύπτου πλεονάζοντι γὰρ σοφῶνας ἔλας καλοῦσιν Αἰγύπτου σαββάτωσι. Telle est la leçon du Laurentianus et de Niese; les anciens éditeurs et Naber corrigent en σαββάτων. Mais plus loin (§ 26 et 27) Josèphe nous dit à deux reprises que le mal d'aine, comme l'avoue Apion lui-même (καθάπερ ἑαυτός φησι), se dit chez les Egyptiens σαββῶ: c'est donc le mot qu'on s'attendrait à lire également au § 22. Déjà dans mon recueil des Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme (1895), p. 128, j'avais proposé cette correction: elle me paraît

<sup>1)</sup> Il vaut la peine de reproduire les premières lignes de la traduction de Movers: „Wohl unterrichtet in den väterlichen Satzungen, bestimmte er (Moses) die Anzahl der Gebete in Beziehung auf den Aether, nach der Anzahl der Ringmauern dieser Stadt“. A quoi sert l'érudition qui permet d'accumuler tant de contresens en si peu de lignes?

aujourd'hui mise hors de doute par l'édition critique de l'ancienne traduction latine (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, XXXVII, 6, rec. C. Boysen, Vienne 1898). On voit, en effet, que trois des meilleurs manuscrits, C, R, V ont ici la leçon sabbo; le manuscrit P a sabbato que M. Boysen a admis (à tort, selon moi) dans son texte, et qui nous révèle la corruption intermédiaire par laquelle le grec a passé de  $\sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}$  à  $\sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$ .

---

**Contre Apion**, II, 7, § 82 Niese. (Pour cette partie nous ne possédons que la vieille traduction latine faite par ordre de Cassiodore.)

Josèphe réfute la calomnie de Posidonius, Apollonius Molon et Apion au sujet de la tête d'âne en or qu'Antiochus Epiphane aurait trouvée dans le temple. Notre culte, dit-il, est immuable, fixé dans ses moindres détails; or, aucun des conquérants postérieurs n'a jamais rien découvert de pareil dans le temple, mais seulement purissimam pietatem, de qua nihil nobis est apud alios effabile. Il y a dans cette phrase une maladresse — car en avouant que les mystères du sanctuaire sont ineffables, Josèphe autoriserait tous les soupçons — et une contradiction avec le § 107, où Josèphe, décrivant le mobilier du saint des saints, ajoute: etenim nihil amplius, neque mysteriorum aliquorum ineffabilium agitur. Je pense donc qu'au § 82 il faut également rétablir ineffabile ou non effabile.

Paris, décembre 1899.

---

## Zur Verproviantirung Jerusalems im Jahre 69/70 n. Chr.

Von

**Adolf Büchler.**

Alle Forscher, die sich mit der Frage der Wasserversorgung Jerusalems im Allgemeinen, oder mit einer der zahlreichen Belagerungen dieser Stadt im Besonderen beschäftigt haben, betonen mit Nachdruck, dass es deren Bevölkerung auch während der längsten Einschliessung von Seiten des wachsamsten Feindes nie an Wasser gefehlt habe<sup>1)</sup>. Jerusalem hatte nämlich Leitungen, die für alle Einwohner reichlich Wasser lieferten; gleichzeitig aber mangelte es an demselben der nächsten Umgebung der Stadt, so dass der Feind vor den Mauern von Durst gequält wurde, was natürlicherweise den Belagerten zu Statten kam. Dieses hebt schon Strabo in seiner Meldung über die Einnahme Jerusalems durch Pompejus im Jahre 63 v. Chr. hervor (XVI, 2, 40 p. 702) mit den Worten: ἦν γὰρ πετρῶδες καὶ εὐσεχὲς ἔρπον, ἐντὺς μὲν εὐὸδρον, ἐκτὸς δὲ παντελῶς διψηρόν, und auch andere Berichterstatter des Alterthums, wie wir bald sehen werden<sup>2)</sup>. Anders verhielt es sich,

1) Vgl. die eingehende Studie von Schick: Die Wasserversorgung der Stadt Jerusalem, in der Zeitschrift des deutschen Palästinavereines I. 132—176 und in seinem Werke: Die Stiftshütte, an verschiedenen Stellen.

2) In der talmudischen Litteratur wird allerdings ein Fall von Wassermangel in Jerusalem berichtet. In b. Taanith 20b (Aboth di R. Nathan VI, 16b) erzählt eine Baraitha: Einmal zogen die Juden zur Wallfahrt nach Jerusalem und fanden (offenbar in Folge des unerwarteten Zuzuges auswärtiger Juden in grosser Zahl) nicht genug Trinkwasser; da liess sich Nakdimon, Sohn Gorjons, von einem Hegemon, der über Wasser verfügte, zwölf gefüllte Cisternen aus mit der Verpflichtung, das

wie selbstverständlich, mit den Lebensmitteln, die von Aussen zugeführt und in der Stadt besonders aufgespeichert werden mussten; gingen dieselben in Folge längerer Belagerung aus, ohne ersetzt zu werden, so trat Hungersnoth ein, wie 63 v. Chr. und 70 n. Chr. Doch ermöglichten, wie zwei von einander unabhängige Berichte erzählen, unterirdische Gänge eine Verbindung mit Oertlichkeiten ausserhalb Jerusalems und ein, wenn auch nur dürftiges Ersetzen der aufgezehrten Vorräthe. Wurde diese geheime Verbindung dem Feinde bekannt, so war weitere Rettung ausgeschlossen. Die Nachrichten über diese beiden Punkte sind bisher nicht genügend beachtet worden und sollen hier mit Bezug auf die Belagerung Jerusalems durch Titus im Jahre 69—70 erörtert werden.

### I. Zur Wasserversorgung.

Josephus, von dem wir als dem Verfasser eines eigenen Buches über den grossen Krieg der Jahre 66—70 in erster

Wasser innerhalb einer bestimmten Zeit zurückzuerstatten. Ist auch in diesen Bericht mancher sagenhafte Zug mit verwoben, an der erzählten Thatsache selbst zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Denn die Nachricht ist nicht etwa aus der etymologischen Spielerei mit dem Namen Nakdimon (שִׁקְרִיָּה לִי חֶמֶד בְּמִדְבָּר) hervorgegangen, da dieser Theil in einem eigenen, zur obigen Baraita nicht gehörigen Satze überliefert ist und ganz deutlich als später hinzugefügt, als man zwischen dem Ereignisse und dessen Urheber einen Namenszusammenhang suchte, zu erkennen ist. Der Umstand, dass dieser Zusatz sagt: **לֹא נִקְדִּימֹן שָׁמוּ אֲלָא בִּזְיָ שָׁמַיָּה וְלִמָּה נִקְרָא שָׁמוּ**, legt sogar die Vermuthung nahe, dass das Wunder der Verlängerung des Tages an einen Mann Namens Buni sich knüpfte, der wahrscheinlich mit Nakdimon nicht identisch ist. Es lässt sich mit Wahrscheinlichkeit auch ermitteln, wann sich das im Hauptberichte Erzählte zugetragen haben dürfte. Nakdimon b. Gorjon war nach den talmudischen Meldungen einer der drei reichsten Männer in Jerusalem während des grossen Krieges gegen die Römer (66—70, vgl. Grätz, Geschichte III, 527, Note 4), so dass die obige Begebenheit jedenfalls in die beiden letzten Jahrzehnte vor der Tempelzerstörung fällt. Andererseits wird uns von Josephus (Bellum VI, 9, 3. 422 ff.) gemeldet, dass zu dem Passabfeste des Jahres 66, als der Legat von Syrien, Cestius Gallus, in Jerusalem weilte, über zwei Millionen Juden nach der Tempelstadt gekommen waren (vgl. auch Grätz III, 813 ff.). Für diese lieb sich Nakdimon das Wasser vom Hegemon aus, der gewiss ein Römer war; die freundlichen Beziehungen Nakdimons zu demselben bestätigen die Ansicht von Grätz, dass der jüdische Buleutes ein Römerfreund war.

Reihe Auskunft hierüber erwarten, erwähnt die Wasserfrage, insoweit es sich um die Jerusalemer handelt, überhaupt nicht, und was er über die Römer sagt, klingt sehr eigenthümlich. Er erzählt nämlich (*Bellum Judaicum* V, 4, 9, 409), wie er in längerer Rede den Versuch gemacht habe, die in Jerusalem eingeschlossenen Juden, die Titus hartnäckigen Widerstand leisteten, zum Aufgeben des nutzlosen Kampfes zu bestimmen. Um ihnen zu beweisen, dass Gott selbst, auf dessen Hilfe sie rechnen, die Römer unterstütze, sagte er unter Anderem Folgendes: „Dem Titus fließen sogar die Quellen reichlicher, die zuvor euch vertrocknet waren. Vor seiner Ankunft waren, wie ihr wisst, die Quelle Siloah und alle Quellen ausserhalb der Stadt versiegt, so dass man das Wasser maassweise kaufen musste: jetzt aber strömen diese Quellen euren Feinden, so dass diese nicht bloss für sich und ihr Vieh, sondern selbst für die Gärten genug haben.“ Es ist mir nicht bekannt, dass diese sonderbare Nachricht des Josephus von irgend einem Forscher auf ihre Wahrheit und ihre thatsächliche Grundlage geprüft worden wäre; denn einer Nachprüfung bedarf sie ohne Zweifel. Erstens erzählt Dio Cassius (*LXVI*, 4, 5) von derselben Belagerung Jerusalems unter Titus: „Die Römer litten am meisten durch Wassermangel, da sie schlechtes Wasser hatten und auch dieses aus grosser Entfernung holen mussten; die Juden dagegen hatten wegen der unterirdischen Gänge die Oberhand. Diese führten nämlich von Innen unter der Mauer weit auf's Land hinaus und die Juden gingen durch dieselben hinaus, überfielen die wasserschöpfenden Römer und machten die Vereinzelten nieder<sup>1)</sup>;

---

<sup>1)</sup> Einige Zeilen später (5, 2) erzählt Dio Cassius, dass die jüdischen Gefangenen und Ueberläufer im Geheimen das Wasser der Römer vergifteten und die Soldaten, die sie vereinzelt antrafen, niedermachten. Es ist nicht leicht, sich vorzustellen, wie diese Juden, die ja ohne Zweifel innerhalb des Lagers überwacht wurden, sollten vereinzelte Römer haben tödten können; da andererseits Dio Cassius die Niedermachung der vom Lager entfernten Römer sowohl den durch die unterirdischen Gänge aus Jerusalem zu den Quellen hervorstürzenden Juden, als auch den Ueberläufern zuschreibt, so scheint der Sinn der Meldung der zu sein, dass die jüdischen Ueberläufer den Römern als Führer zu den nicht leicht auffindbaren Quellen dienten und diese bei derselben

Titus liess alle diese Gänge schliessen.“ Wohl spricht Dio Cassius ausdrücklich nur von der Wassernoth der Römer; aber was er daneben von den Juden sagt, macht es hinlänglich klar, dass es diesen an Wasser nicht mangelte<sup>1)</sup>. Denn keinesfalls sind

Gelegenheit vergifteten, dabei noch die wasserschöpfenden Soldaten, die sie begleiteten, — im Vereine mit den aus den unterirdischen Gängen hervorbrechenden Jerusalemern — tödteten. Es ist hier noch auf die Meldung des Julius Africanus in den *Kestoi* (c. 3, in der Sammlung der *Mathemat. veteres*, Seite 290, Gelzer, Julius Africanus I, 3 ff. und 265) hinzuweisen, nach welcher die Pharisäer (die mit Titus Krieg führenden Juden) eine römische Heeresabtheilung durch vergifteten Wein zu Grunde richteten. Es ist diese, wahrscheinlich aus Justus von Tiberias stammende Nachricht offenbar mit der über die Vergiftung der Brunnen identisch.

<sup>1)</sup> Wohl berichtet eine talmudische Tradition von Wassermangel in Jerusalem während der Belagerung, aber es hat damit eine eigene Bewandtniss. Im Midrasch zu Threni 4, 4 sagt Abba bar Kahana: *אמר רבם שדחתה באה מן הדמיות* סמרו המצקים והתירבות וסמכה וזה אדם מוליך את בנו לאמה ולא סמא כסם וזה סמך סמך אמר רבם שדחתה באה מן הדמיות. Es liegt kein Grund vor, diesen Ausspruch des Amoräers, wiewohl derselbe als 'Erklärung' des auf die Belagerung Jerusalems unter Nebukadnezar sich beziehenden Bibelverses sich giebt, als Wiedergabe einer im Jahre 69/70 vorgefallenen Begebenheit anzuzweifeln. Dafür sprechen mehrere Einzelheiten des Berichtes. Doch ist vorerst der richtige Wortlaut aus den von Buber in seinem Midrasch Echa rabba (Wilna 1899) angeführten Handschriften (Seite 72b) hierher zu setzen: *אמר רבם: באה מדינת, סמך אמר סמך המצקים והתירבות*. Es handelt sich sonach um die bekannte grosse Wasserleitung von Etam (j. Joma III, 41a 13), die von Sikariern zerstört wurde. Die letzte Angabe allein genügt, um einzusehen, dass es sich nicht, wie Schlatter (Die Tage Trajans 44) meint, um die Belagerung Jerusalems unter Hadrian, sondern um die Zeit handelt, als die Sikarier in der Stadt hausten. Dieselbe ist uns auch in anderen, genau entsprechenden Meldungen geschildert. In Aboth di R. Nathan (2. Recension XIII, 16a) lesen wir: Man erzählt von Kalba Sabua, dass er soviel Getreide aufgespeichert hatte, dass er ganz Jerusalem drei Jahre hätte speisen können: *האמנות שברחלים* als die Sikarier erstanden, verbrannten sie die Magazine. Dafür hat die erste Recension VI, 16b: *וכשבא אנפסיון קיסר לחתים את ירושלים, בקשו קנאים לשחוק כל המון ההם באס*, als Kaiser Vespasian kam, um Jerusalem zu zerstören, wollten die Zeloten alle diese Vorräthe verbrennen. In b. Gittin 56a heissen diese *ברוני* und als Grund der Vernichtung ist verständlich angegeben, dass hierdurch die Friedensfreunde zum Kampfe gezwungen werden sollten. In Kohel, r. zu 7, 11 lesen wir: *יהי שם בן בשר: בן אחותו של רבן יוחנן בן נאי וזה מביא על האמנות ראש סקרין שירושלים תהיה וסוף* (Echa r. zu 1, 5, vgl. Buber, Seite 33b, Note 254), woraus wir den Urheber des Gewaltstreiches, ben-Batiach, den Neffen des R. Jochanan b. Zakkai und das Oberhaupt der Sikarier kennen lernen. Es läge nun nahe, dass die Sikarier aus



seine Worte dahin zu verstehen, als ob die Juden durch die unterirdischen Gänge aus der Ferne hätten Wasser holen müssen, da diese vielmehr nur zum Ueberfalle auf die Römer benützt wurden. Wasser gab es in Jerusalem genug, wie dieses aus der Beschreibung der Stadt zur Zeit der Belagerung bei Tacitus unzweifelhaft wird. Dieser sagt (*Historiae* V, 12): *Fons perennis aquae, cavati sub terra montes, et piscinae cisternaeque servandis imbribus. Praeviderant conditores ex diversitate morum crebra bella: inde cuncta quamvis adversus longum obsidium, et a Pompeio expugnatis metus atque usus pleraque monstravere.* Er hebt den durch verschiedene Maassregeln gesicherten Wasserreichthum Jerusalems nachdrücklichst hervor, um hierdurch die Langwierigkeit der Belagerung unter Titus zu erklären. Aber auch die bereits angeführten Worte Strabo's, die, mit Dio Cassius übereinstimmend, andererseits von dem völligen Wassermangel in der Umgebung der jüdischen Hauptstadt erzählen, wie auch die gleich zu besprechenden Aeusserungen anderer Schriftsteller über diesen Punkt machen die Untersuchung der widersprechenden Nachricht bei Josephus nothwendig.

Eusebios theilt nämlich in seiner *Praeparatio evangelica* (IX, 35—38) die Sätze von vier griechischen Schriftstellern über die Wasserversorgung Jerusalems mit; drei derselben hat er den Auszügen bei Alexander Polyhistor entlehnt, den vierten aus Aristeas geschöpft. Der an zweiter Stelle angeführte, ungenannte Verfasser einer Landvermessung (*Schoinometrie*)

---

demselben Grunde, der sie zur Vernichtung der Getreidevorräthe veranlasste, auch die Wasserleitung unbrauchbar machten; Nach Josephus (*Bellum* V, 1, 4, 24—26) war es Johannes von Gischala, der im Kampfe gegen Simon bar-Giora und Eleazar die Speicher, deren Vorrath für mehrere Jahre gereicht hätte, verbrannt hat. Ebenso sagt Tacitus (*Historiae* V, 12, vgl. Grätz III, 527, Note 4) von den drei Führern der Juden: *sed proelia dolus incendia inter ipsos, et magna vis frumenti ambusta.* Diese Wahrnehmung nebst der Gleichheit der Meldung des Abba bar Kahana und der früher angeführten bekräftigt die Geschichtlichkeit der Nachricht über die Zerstörung der Wasserleitung. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass es sich nur um eine bestimmte Abzweigung der Leitung in einem Stadttheile Jerusalems handelt, deren Vernichtung besonders das Volk hart traf.

Syriens, der mit dem Topographen Xenophon identificirt wird,<sup>1)</sup> giebt als den Umfang Jerusalems 27 Stadien an und sagt, es gebe in dessen Gebiete eine Quelle, die reichlich Wasser hervorsprudeln lasse. Die Genauigkeit im ersten Theile der Meldung lässt die gleiche Eigenschaft auch in der Angabe über das Vorhandensein der Wasserquelle voraussetzen und wir erfahren sonach, dass es in und um Jerusalem nur Eine nennenswerthe Quelle gab. An dritter Stelle theilt Eusebios einige Verse des Dichters Philo über die Wasser der jüdischen Hauptstadt mit und giebt vor deren Wortlaut selbst den Inhalt des Gedichtes dahin an, es gebe in Jerusalem eine Quelle, τούτῃν δὲ ἐν μὲν χειμῶνι ἐξηραίνεσθαι, ἐν δὲ τῷ θέρει πληροῦσθαι, die im Winter austrockne, im Sommer dagegen sich fülle. Da es bis heute nicht gelungen ist, den Wortlaut der von Eusebios erhaltenen Verse und deren Sinn sicher oder auch nur befriedigend festzustellen, müssen wir uns leider mit der weiteren kurzen Inhaltsangabe des Kirchenvaters begnügen, die er dem dritten Bruchstücke aus dem Gedichte Philo's vorausschickt. Er schreibt: „Dazu spricht er über die Quelle des Hohenpriesters<sup>2)</sup> und über die Ableitung“ (durch einen Kanal). Jedenfalls nennt auch Philo eine Quelle, scheint jedoch in seiner Schilderung das Vorhandensein mehrerer Quellen vorauszusetzen und zwar alle innerhalb Jerusalems. Beachtenswerth ist für unsere weiteren Erörterungen die Nachricht, dass die als erste und augenscheinlich als bedeutendste hervorgehobene Quelle regelmässig versiegt und sich wieder füllt. Im ersten seiner Auszüge führt Eusebios den Bericht des Timochares περὶ τῆς Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ τῶν περὶ Ἀντίοχου (Antiochos IV Epiphanes oder VII Sidetes) an, in dem es heisst, Jerusalem habe einen Umfang von 40 Stadien, εἶναι δ' αὐτὴν ἐνσάλωτον, πάντοθεν ἀπορρέουσα: περιλειομένην φάραγμα. Ὅλῃν δὲ τὴν πόλιν ὕδασι καταρρέεισθαι, ὥστε καὶ τοὺς κήπους ἐκ τῶν

<sup>1)</sup> Siehe Müller, *Fragmenta histor. Graec.* III, 228; Reinach, *Textes d'auteurs Grecs*, Seite 54, Note 1.

<sup>2)</sup> Diese Worte könnten auch als „die vom Hohenpriester geschaffene Quelle“ aufgefasst und vielleicht auf die vom Hohenpriester Simon gebaute grosse Leitung (Sirach 50.3, vgl. *Revue des Études Juives* XXXVIII, 137) bezogen werden.

ἀπορρέοντων ὑδάτων ἐκ τῆς πόλεως ἄρδεσθαι. Τὴν δὲ μεταξύ ἀπὸ τῆς πόλεως ἄχρι τεσσαράκοντα σταδίων ἄνδρον εἶναι, ἀπὸ δὲ τῶν τεσσαράκοντα σταδίων πάλιν καθύδρον ὑπάρχειν. Dieser Schriftsteller schildert übertreibend den Reichtum Jerusalems an Wasser, dürfte aber hierbei nicht bloss Naturquellen, sondern auch die grosse, künstliche Leitung im Auge gehabt haben, von der auch der Aristeeasbrief spricht. Dieser kennt in der von Eusebios angeführten Stelle (in der Ausgabe des Aristeeas von Schmidt p. 30) nur eine Quelle in Jerusalem: ὕδατος δὲ ἀνεκλειπτὸς ἐστὶ σύστασις, ὡς ἂν καὶ πηγῆς ἐσώθην πολυρρότου φυσικῶς ἐπιβρέουσῃς, ἐπὶ δὲ θαυμασίων καὶ ἀδιτήτων ὑποδοχέων ὑπαρχόντων ὑπὸ γῆν καθὼς ἐπέβαινον, πέντε σταδίων κυκλῶν τῆς κατὰ τὸ ἱερὸν καταβολῆς. Der Erzähler im Aristeeasbrief unterscheidet genau zwischen der einzigen Quelle im Tempel<sup>1)</sup> und dem durch Leitungen von Aussen zugeführten Wasser, das er fünf Stadien von der Stadt in zahllosen Röhren sich vereinigen sah;<sup>2)</sup> und dasselbe dürfte auch Timochares gemeint haben.

<sup>1)</sup> Schultz (in Herzog-Plitt's RE, Artikel Jerusalem, Seite 566) bezieht diese Meldung über die wasserreiche Quelle auf den 64 Fuss tiefen Brunnen der Heilbäder Hammān esch-Schifā, die auch eine periodisch aufwallende Quelle bildet, die aber nach Alten (in ZS des deutschen PV. I, 66) im Tyropoion zu suchen sind.

<sup>2)</sup> Auch die talmudischen Berichte scheinen von nur einer Quelle Kenntniss zu haben. Denn bei zwei Opfern, zu denen Quellwasser erforderlich war, wird nur vom Siloah gesprochen, woraus mit Wahrscheinlichkeit folgt, dass es in der Nähe des Tempels keine andere Quelle gab; nämlich bei der Zubereitung der Reinigungsasche (Para III,2) und beim Wasseropfer am Laubhüttenfeste (Sukka IV,9). Im Zusammenhange mit der in der Mischna beschriebenen Gestaltung dieser Opferhandlungen dürfte das von R. Simeon b. Gamaliel betreffs des Siloah Erzählte sich zugetragen haben. In b. Arakhin 10b (j. Sukka V,55d4; Tos. Arakhin II,6) meldet derselbe nämlich, dass der Siloahquell einen Wasserstrahl in der Grösse eines Assarion hatte und man beschloss, die Quelle zu erweitern, damit sie mehr Wasser liefere; als man dieses ausführte, wurde das Wasser weniger, so dass man die Erweiterung schloss, worauf die frühere Wassermenge wiederkehrte. Es kann sich dieser Bericht natürlich nur auf die Quelle Siloah und nicht auf den gleichnamigen Teich beziehen; und zwar mag man zu der Erweiterung in einem wasserarmen Jahre gegriffen haben. In Tos. Para IX,2 wird erzählt, dass im Kriege alle Quellen versiegt seien und auch der Siloah nur einen dürrtigen Lauf gehabt habe. Ob hiermit der Barkochbakrieg, welcher der Zeit der die Frage behandelnden Lehrer, Jebuda b. Ilai und seiner

Doch ist in der Meldung des Timochares die Nachricht am interessantesten, dass die Gärten im Thale der Stadt durch das aus dieser abfließende Wasser befeuchtet wurden, da auch Josephus in der uns beschäftigenden Stelle von der Bewässerung der Gärten durch die Quelle Jerusalems spricht; allerdings müssen diese ausserhalb der Mauern gelegen haben. Gab es aber dort in Wirklichkeit derartige Anlagen? Wir kennen freilich die Gärten Jerusalems nicht genauer; aber was wir darüber wissen, ist nicht geeignet, die ohnehin schwierige Angabe des Josephus zu stützen. Denn der in Nehem. 3,15 erwähnte Königsgarten lag zwischen dem Südost- und Südwesthügel (II Regum 25,4; Jerem. 39,4; 52,7) in dem später sogenannten Tyropoionthale; und wir kennen auch den oberen Siloah-Teich, der im südlichsten Theile dieses Thales sich befand und mit seinem überschüssigen Wasser die erwähnte Gartenanlage überrieselte. Der Teich selbst empfing sein Wasser von der Gihonquelle am Ostfusse des Zion, die unterirdisch durch den Felsen dahin geleitet wurde<sup>1</sup>). Diesen Teich und diese Gärten hat auch der von Eusebios erhaltene Bericht des Timochares zum Gegenstande. Wir hören ferner von fruchtbaren, wohlbewässerten Feldern im südlichen Theile des Kidronthales, dort wo sich dieses mit dem Hinnômthale vereinigt, שדמת genannt (Jerem. 31,40); aber diese umfassen auch den königlichen Garten und Josephus (Bellum VI,8,5,401) nennt den unteren Theil des Thales die Schlucht unterhalb des Siloah. Im südlichsten Theile des Kidronthales muss aber auch die Quelle Rôgel, auf welche die Worte des Josephus bezogen werden könnten, gesucht werden, was deutlich aus Josua 15,7; 18,16 hervorgeht und durch die Angabe des Josephus (Antiquit. VII, 14, 4,347), dass die Quelle

---

Collegen, am nächsten liegt, oder der der Jahre 67—70 gemeint ist, kann nicht entschieden werden. Der Bericht des Josephus, dass vor Ankunft des Titus vor Jerusalem Wassernoth herrschte und der Siloah gleichzeitig mit den übrigen Quellen ausgetrocknet war, spräche für die zweite Annahme. Wenn demnach Schlatter (Die Tage Trajans, Seite 44) für die hadrianische Zeit sich entscheidet, so geschieht dieses ohne überzeugenden Grund. Vgl. weiter unten.

<sup>1</sup>) Vergleiche hierzu die einschlägige Litteratur über den Siloah-Kanal.

im königlichen Lustgarten lag, bestätigt wird<sup>1)</sup>. Das führt aber wieder nur zu den früher erwähnten Gärten am Ende des Tyropoionthales, die vom Wasser, das aus der Stadt kam, bewässert wurden, während Josephus von Gärten spricht, die ausserhalb der Mauer lagen und die von einer Quelle, welche ausserhalb der Mauer floss, sollen bewässert worden sein. Da in den Thälern im Osten, Süden und Westen der Stadt keine Felder bekannt sind, so könnte nur noch an solche auf der Nordseite gedacht werden, wo die Senkungen des Hügels flacher sind; denn die von König Herodes in seinem Palaste angelegten Gärten (Bellum V, 4, 4, 181) sind hier schon wegen ihrer Lage unmöglich gemeint. Von der Nordseite Jerusalems sagt nun Spiess<sup>2)</sup>: »Was jedoch für die Vertheidigung der Stadt ein Nachtheil war, das gereichte ihr in anderer Beziehung zu Vortheil und Schmuck; denn gerade die gegen ein Kilometer breite, wellige Fläche, die der nördlichen Stadtmauer vorgelegt war, bot die schönste Gelegenheit zu Gartenanlagen, zu Baumpflanzungen und zur Erbauung von allerlei Sommerwohnungen. So war die ganze Gegend von Gärten eingenommen, von Mauern und Zäunen nach allen Richtungen hin durchzogen, und die Stadtmauer verschwand völlig hinter dem Grün der ragenden Bäume. Nachdem diese Anlagen dem recognoscirenden Titus fast zum Verderben gereicht hatten, liess er dieselben gänzlich einreissen und niederhauen (Bellum V, 2, 2, 57; 3, 2, 107) und die demnächst errichteten Dämme verschlangen bis auf weiten Umkreis hinaus Alles, was die Landschaft an Bäumen aufzuweisen gehabt hatte (Bellum V, 6, 2, 264), so dass Josephus klagt, durch die Vernichtung der Bäume und »Paradiese« und durch die Verheerung der überaus schönen Vorbauten der Stadt sei diese selbst ganz unkenntlich geworden (Bellum VI, 1, 1, 6). Die Spuren dieser einstigen Anlagen dürfen wir noch heute in den zahlreichen Cisternen erkennen, welche über die nördliche Fläche vor Jerusalem zerstreut sind.« Hiernach könnte Josephus

---

1) Siehe Tobler, Topographie II, 50 ff. und Buhl, Geographie 93 ff.

2) Das Jerusalem des Josephus, Seite 7 ff.

diese Gärten gemeint haben, besonders da Titus sein erstes Lager gegen die Stadt im Norden derselben errichtete (Bellum V,2,3,68; 3,2,107) und, wie eben erwähnt, zunächst die Gärten bis zum Schlangenteiche im Südwesten vernichtete und wenige Tage darauf beim Thurme Psephinos Aufstellung nahm (Bellum V,3,5,133). Doch gestattet diese Beziehung auf die Gärten der Nordseite schon der Umstand nicht, dass dort keine Wasserquelle war; und dann sagt Josephus ausdrücklich, dass die Siloahquelle nebst anderen, ausserhalb der Stadt befindlichen Quellen es war, die Titus das Wasser lieferte, wie er übrigens auch in Bellum V,4,1,140 nur vom Siloah als süsser und wasserreicher Quelle spricht. Es kann also nicht zweifelhaft sein, dass er auch an der fraglichen Stelle diese, und die Gärten, die im Tyropoionthale gelegen haben, im Auge hatte. Nun gelangte aber Titus, der die Stadt von Nordwesten angriff, erst spät in den Besitz dieses Theiles von Jerusalem, der, wie Josephus erzählt (V,6,1,253), von Simon bar-Giora vertheidigt wurde. Gegen die äussere Mauer im Norden richtet sich der erste Angriff der Römer (V,6,2,260) und sie werden am 7. Artemisios Herren dieses Theiles (V,7,2,302). Hierauf verlegte Titus sein Lager innerhalb der Mauer an das sogenannte Lager der Assyrer nordwestlich (V,7,3,303) und besetzte den ganzen Raum bis zum Kidron, das heisst den ganzen Norden der Stadt, wie seine weiteren Angriffe und die Vertheidigung von Seiten der Juden zeigen, nicht aber den Westen und Süden, wo Schluchten jede Arbeit unmöglich machten. Am 12. Artemisios eroberten die Römer die zweite nördliche Mauer (V,8,1,331) und unmittelbar darauf erfolgte von Seiten des Josephus die Aufforderung an die Juden zur Uebergabe. Da nun Titus das Tyropoionthal noch nicht erobert hatte, ist die Behauptung des Josephus in seiner Rede, dass die Quelle Siloah den Römern reichlich Wasser spende und auch für das Vieh und die Gärten genug liefere, räthselhaft, oder — was schon wegen der Umstände, unter denen sie vorgetragen worden sein soll, unwahrscheinlich ist, — eine bewusste Unwahrheit. Meldet er ja selbst (VI,7,2,363), dass die Römer erst nach der Einäscherung des Tempels und

nach Einnahme der Unterstadt bis zum Siloah gelangten (vgl. auch VI, 8, 5, 401). Doch erweist sich die Behauptung nicht bloss als unmöglich, sondern jeder Satz des Josephus führt auch darauf, dass dieser den Römern vor den Mauern etwas zuschrieb, was nur von den Juden in Jerusalem gelten konnte. Denn wie soll man die Meldung verstehen, dass die Feinde nicht bloss für sich und ihr Vieh, sondern auch für die Gärten Wasser genug hatten? Wo besaßen sie solche Anlagen, nachdem sie jeden Baum gefällt hatten? Oder fanden sie Zeit und Musse zur Pflege von Wein- und Gemüsegärten während der alle Kräfte anspannenden Belagerung? Alle diese und ähnliche Annahmen entbehren jedes Grundes, da auch andere Erwägungen die Möglichkeit ihrer Wahrheit ausschliessen; die Erklärung für diese Behauptung des Josephus muss daher anderweitig gesucht werden.

Erinnern wir uns dessen, dass nach dem Dichter Philo die Quelle Jerusalems im Winter versiegt und im Sommer sich füllte. Titus, der kurz vor dem Passahfeste vor der Stadt anlangte (Bellum V, 3, 1, 98 ff.), traf hiernach die erwähnte Quelle noch versiegt an, dieselbe muss aber bald darauf reichlich Wasser gesendet haben; aber nicht Titus und dem römischen Heere, sondern den Juden in Jerusalem, die bis dahin in Folge der ungeheuern Menge der zum Passahfeste in die Stadt gekommenen auswärtigen Wallfahrer (Bellum VI, 9, 3, 421) mögen Wassermangel gelitten haben, jetzt aber durch das Steigen der Quelle für alle genug hatten. Dieser Umschwung konnte mit Recht als günstiges Vorzeichen gedeutet werden, selbstverständlich aber für die belagerten Juden und nicht für die durch die Veränderung gar nicht berührten Römer. Und in der That schwinden alle Schwierigkeiten in diesem Theile von Josephus' Rede, wenn wir an Stelle des Titus die Jerusalemer setzen. In diesem Falle aber kann die vorgebrachte Thatsache nicht als Beweis dafür angeführt worden sein, dass Gott sich von Jerusalem abgewendet habe, vielmehr dafür, dass er sich desselben augenscheinlich annehme, und sie kann nur zur Befestigung der Juden in ihrem Kampfe gedient haben. Ist dieses richtig,

dann müsste Josephus dem Argumente die uns vorliegende unmögliche Gestalt gegeben haben, was sich, wenn es glaubhaft erscheinen soll, auch in anderen Einzelheiten der langen Rede an die Juden zeigen müsste. Es sei zunächst darauf hingewiesen, dass die Rede, in der dieser Beweis steht, auch noch andere Thatsachen in sehr eigenthümlicher, für einen bloss mit der Bibel vertrauten Zuhörer und Erzähler unmöglicher Gestalt anführt. Der König Nachao kömmt hier nach Jerusalem und raubt dem Abraham die Sara, die als Königin bezeichnet wird; ferner hat Abraham 318 Vasallen, von denen jeder über eine Unzahl Reisiger gebietet; Pharao betet auf dem Tempelberge und beschenkt die Hebräer mit Silber und Gold. Diese von Josephus angeführten Einzelheiten beweisen aber, wie schon ein Blick lehrt, dass Jerusalem bereits seit Urzeiten in den Händen der mächtigen Ahnen der Juden sich befand und von den Königen grosser Völker nicht nur nicht besiegt werden konnte, sondern auch noch geehrt und ausgezeichnet wurde. Aber auch die Züge hellenistischer Ausmalung sind in dieser Darstellung nicht zu verkennen, die an den Vortrag des Ammoniters Achior im Buche Judith (5,5—21) erinnert und in den Mund eines Redners gehört, der die Römer vom Kampfe gegen Jerusalem abbringen will, indem er ihnen die Vergeblichkeit aller früheren Unternehmungen gegen Jerusalem vorführt und beweist, dass die Stadt des mächtigen Schutzes Gottes sich erfreut.

Nun lesen wir bei Dio Cassius (LXVI, 5, 4) über die Stimmung im römischen Lager nach der Erstürmung der ersten Mauer und während der mühseligen Angriffe auf die zweite, die den Römern grosse Verluste verursachten: „Damals wurden auch manche unter den Römern muthlos, wie es bei langen Belagerungen vorkömmt, und überzeugt, wie man sagte, dass die Stadt uneinnehmbar sei, fielen sie zu den Juden ab; diese, obgleich an Lebensmitteln Mangel leidend, nahmen sie auf, um zu zeigen, dass auch sie Ueberläufer hätten.“ In LXVI, 6, 2 erzählt Dio Cassius weiter, dass, als schon eine Bresche in den Tempelhof geöffnet war, die Römer nicht gleich hineinstürmten, sondern, von abergläubischer Furcht zurückgehalten,



erst nachdem sie von Titus angetrieben wurden, eindringen. Schlatter<sup>1)</sup> zeigt, wie lange die Römer nach der Darstellung des Josephus vor der erwähnten Bresche standen und dass dieser Erzähler es nicht offen aussprach, was die Römer eigentlich zurückhielt (Bellum VI, 1, 2, 12 ff.). Es ist nun sehr beachtenswerth, dass Dio Cassius den Eintritt der Muthlosigkeit bei den Römern unmittelbar nach der an die Juden gerichteten Aufforderung zur Uebergabe verzeichnet, sonach in demselben Zeitpunkte erfolgt sein lässt, da die bei Josephus stehende Verherrlichung Jerusalems vorgetragen wurde; beide gehören somit zeitlich zusammen. Ja, mehr als das; als die eigentliche Veranlassung der römischen Muthlosigkeit giebt Dio die Vergiftung des Trinkwassers der Römer durch die jüdischen Gefangenen und Ueberläufer an und ebenso suchen die in Rede stehenden Ausführungen über die Siloahquelle bei Josephus durch den Hinweis auf die Wasserversorgung die ungünstige Lage der Römer zu schildern. Aus dieser Uebereinstimmung ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit, dass die Vorlage, aus der beide Darstellungen, die Dio's und Josephus', in letzter Linie geflossen sind<sup>2)</sup>, an dieser Stelle die Schwierigkeiten beschrieb, welche der Wassermangel den Römern verursachte, und im Zusammenhange die Rede eines Judenfreundes mittheilte, der Titus von der Uneinnehmbarkeit Jerusalems zu überzeugen trachtete und besonders auf das Wunderzeichen der jerusalemischen Quellen hinwies. Josephus, der Alles ausschied, was für Titus nicht ehrend klang<sup>3)</sup>, und den Juden zuschrieb, was den Römern widerfuhr, sah sich hier veranlasst, die Meldung über die Muthlosigkeit der Römer ganz wegzulassen und die Rede des Judenfreundes, die Jerusalem als uneinnehmbar darlegte, sich selbst als an die Juden gerichtet beizulegen. Ob bei demselben Gewährsmann auch noch andere Prodigien, die für die Juden sprachen, angeführt waren, ist aus den Worten des

1) Zur Topographie, Seite 399.

2) Zur Topographie, Seite 386 ff.

3) Zur Topographie, Seite 398.

Josephus nicht zu entnehmen; aber die Propheten, die das Volk zum Kampfe ermuthigten (Bellum VI,5,2,285—287), werden wohl auch irgend welche Wahrzeichen herangezogen haben.

Dass es in der That ein zu Gunsten der Juden sprechendes Zeichen war, erhellt aus den weiteren Ausführungen des Josephus über die Siloahquelle: »Dieses Wunderzeichen kennt ihr schon aus früherer Erfahrung bei der Einnahme der Stadt, nämlich bei dem Heereszuge des genannten Babylonierkönigs, der die Stadt eroberte und den Tempel verbrannte« (V,9,4,411). Er verweist auf die Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar, von der er vorher gesprochen hat; aber uns ist nicht bekannt, dass damals die Siloahquelle oder eine andere irgend welche Veränderung gezeigt hätte. Weder II Regum 25, noch Jerem. 52, noch II Chron. 36 wissen hiervon etwas und auch Josephus deutet nichts Aehnliches in Antiq. X,8 an. Dagegen wissen wir, dass die Siloahquelle zur Zeit des Königs Hizkija eine Rolle spielte, indem, wie Jesaia 22,11 nahelegt und II Regum 20,20, II Chron. 32,30 andeuten, der genannte König den Siloahkanal anlegte und zwar, wie aus Jesaia 22,11 mit hoher Wahrscheinlichkeit folgt, bei der Belagerung Jerusalems durch Sanherib, die bekanntlich mit dem Abzuge der Assyryer endete<sup>1)</sup>. Da hat somit eine Veränderung im Siloah den nahen Sieg Jerusalems über seine Feinde angezeigt und diese Thatsache meldete die Vorlage des Josephus, die einen Judenfreund auf die Wiederkehr derselben Erscheinung und deren Bedeutung hinweisen liess. Josephus aber, der diesen Theil in seiner an-

---

<sup>1)</sup> II Chron. 32,3 erzählt: „Als Hizkija sah, dass Sanherib kommt und sich gegen Jerusalem zum Kriege wendet, da berieth er sich mit seinen Fürsten und Helden, die Wasser der Quellen, die ausserhalb der Stadt waren, zu verstopfen, und jene stimmten ihm bei; da versammelte sich viel Volk und sie verschlossen alle Quellen und den Bach, welcher durch das Land strömte, indem sie sagten: Warum sollen die Könige Assyriens kommen und viel Wasser vorfinden?“ Es mag in den Quellen gerade viel Wasser vorhanden gewesen sein. Die auf hellenistischen Erweiterungen und verherrlichenden Steigerungen aufgebaute Schilderung bei Josephus mag diesen Bericht dahin aufgefasst haben, dass das Steigen der Quellen den Sieg vorherverkündete.

geblichen Rede verwerthen wollte, brauchte nur aus dem assyrischen König einen babylonischen zu machen und die Rollen der Parteien zu vertauschen.

Was schliesslich die Bemerkung Schlatters (Seite 398) betrifft, es sei undenkbar, dass Titus die Wasserleitung aus den salomonischen Teichen unangetastet gelassen hätte, so scheint sie mir trotz der Wahrscheinlichkeit der Thatsache kaum begründet. Hätten die Römer die Leitung entweder selber da bemerkt, wo die Röhren derselben an die Oberfläche traten, oder wären sie von Ueberläufern auf dieselbe aufmerksam gemacht worden, so hätten sie weder schlechtes Wasser trinken, noch solches aus grosser Entfernung holen müssen, wie dieses Dio Cassius berichtet. Sie hätten vielmehr die Röhren nur zu öffnen gebraucht und jedem Wassermangel wäre abgeholfen gewesen. Es folgt hieraus, dass die Leitung in der Nähe Jerusalems durchwegs unterirdisch lief, so dass es den Römern unmöglich war, das Wasser abzuschneiden oder für sich zu verwenden. Tacitus sagt nur, dass Jerusalem eine perennirende Quelle habe, dazu seien die Berge ausgehöhlt und Teiche und Cisternen zur Aufbewahrung des Wassers angelegt. Mit der Aushöhlung der Felsen könnte er wohl die unterirdische Leitung meinen: hätten aber die Römer von der grossartigen Leitung Kenntniss gehabt, so hätte der hierin so gut unterrichtete Tacitus derselben gedacht.

## II. Zur Versorgung mit Lebensmitteln.

Josephus (Bellum V, 1, 4, 24—26), Tacitus (Historiae V, 12) und talmudische Berichte (oben S. 4, Anm. 1) melden übereinstimmend, dass in den Kämpfen zwischen den Führern der Juden, die der Belagerung Jerusalems voraufigingen, grosse Mengen von Getreide vernichtet wurden, so dass sich bald nach begonnener Einschliessung der Stadt durch die Römer Mangel an Brod einstellte. Nun erzählt Josephus (V, 12, 1, 493), dass in dem am 1. Daisios (vgl. V, 11, 4, 466: 11, 5, 473) abgehaltenen römischen Kriegsrathe einige der Bedächtigen riethen, die Be-

lagerung fortzusetzen und nur das Verlassen der Stadt von Seiten der Juden und die Einfuhr von Lebensmitteln in dieselbe zu verhindern. Hierauf bemerkte Titus, es sei schwierig, alle Ausgänge zu sperren, denn die Juden würden, wenn auch alle bekannten Ausgänge bewacht würden, aus Noth und von ihrer Kenntniss der Oertlichkeiten unterstützt geheime ersinnen (§ 496—497); würden aber heimlich Nahrungsmittel hineingeschafft, so würde dieses die Belagerung nur in die Länge ziehen, wesshalb die ganze Stadt ummauert werden müsse (498—99). Wir sehen hieraus, dass während der Belagerung, vom 18. Artemisios (V, 7, 2, 307) bis zum 30. desselben Monates, durch die unterirdischen Gänge, von denen, wie wir bereits gesehen, Dio Cassius spricht, Lebensmittel in die Stadt geschafft wurden. Sonst hören wir von dieser oder einer ähnlichen Thatsache nichts; doch spricht auch eine samaritanische Quelle von einem ähnlichen Vorgange in Jerusalem, allerdings aus hadrianischer Zeit. Da die Wiederkehr so bezeichnender Umstände viel zu auffallend ist, als dass sie unbeachtet bleiben dürfte, so scheint es mir für die Geschichte der Belagerung Jerusalems im Jahre 70 von hohem Interesse, diesen noch nicht gewürdigten Bericht näher kennen zu lernen.

Die für die Darstellung des Barkochbakrieges vielfach verwendete, von mehreren Forschern aber als völlig werthlos bezeichnete Erzählung der arabischen Samaritaner-Chronik, des sogenannten Josuabuches, (cap. 47) meldet Folgendes: Nachdem dieser König, der Hadrian hiess, nach Alexander dem Grossen zur Regierung gelangt war, zog er nach Aegypten, tödtete viele Christen, die sich mit dem Messias verschworen hatten, und, nachdem er im Lande Arabien eine Stadt gegründet hatte, zog er weiter und umgab Jerusalem mit einem Lager. Nun gab es einen Ort Namens Jásuf, wo zwei Brüder, Ephraim und Manasse, wohnten; dahin kam ein Jude, der einige junge Tauben trug, um sie in Jerusalem zu opfern. Als dieser im Orte Jásuf die Nacht über blieb, nahmen ihm die beiden Brüder die Tauben, schlachteten dieselben und legten Mäuse an deren Stelle. Der Jude reiste Nachts weiter, begab sich

zum Priester, der im (jerusalemischen) Heiligthum den Dienst versah, und sagte zu ihm: Opfere in meinem Namen diese Tauben. Der Priester öffnete den Korb, bemerkte den Betrug mit den Mäusen und liess den Mann gefangen setzen, um ihn zu tödten. Dieser aber sagte ihm: Den Betrug hat jemand Anderer verübt; ich habe nämlich die Nacht in Jásuf in einer Herberge verbracht, wo sich nur noch zwei samaritanische Jünglinge befanden; von dort ging ich des Nachts weg, weil ich fürchtete, dass mir Jemand die Thiere, die ich für meine Sünden opfern will, nehmen könnte, und ich habe nicht bemerkt, dass dieser Betrug an mir verübt wurde. Hierauf sandte man zu dem Herbergswirth, nahm die beiden Brüder gefangen, um sie zu bestrafen; und als sie ihre That gestanden, befahl man, sie zu tödten. Aber einer der Anwesenden sagte: Wenn wir sie tödten, so ist es mit ihnen gleich zu Ende; sie sollen vielmehr lebenslänglich Sklaven des Tempels sein, Dornen essen, welche die Vögel essen, und Wasser trinken und auf der Erde schlafen. Damals zog Hadrian gegen Jerusalem und belagerte es; einige Juden gingen durch die unterirdischen Gänge, die Salomo, David's Sohn, angelegt hatte, nach Jericho, andere nach Lydda und verschafften den Bewohnern der Stadt Lebensmittel und brachten, was nur möglich war, dahin. Jene stiegen auf die Mauer<sup>1)</sup> und riefen (den Belagerern) zu: Schaut, was Gott für uns thut; er sendet uns Speise, wie einst in der Wüste. Dabei warfen die Bewohner der Stadt frisches und gedörrtes Obst über die Mauer und noch andere Dinge und sagten den Belagerern: Esset, unser Gott bringt uns Anderes dafür! Ferner riefen die Bewohner der Stadt: Traget von uns Schlachtvieh (Fleisch) dem Könige (Kaiser), denn Gott sendet uns alles Nothwendige; wie einst in der Wüste, so verfährt er auch jetzt. Hadrian, des Krieges überdrüssig, wandte sich freundlich zu den Juden, weil er ihre Reden für wahr hielt. Da beschlossen die beiden Brüder, Ephraim und Manasse, einen Brief zu

---

<sup>1)</sup> Der Satz hat schwerlich den Sinn, den ihm Juynboll in seiner Uebersetzung (Seite 187) zuschreibt; wahrscheinlich ist nach  $\pi$  ein Wort ausgefallen.

schreiben, den sie in Koth gewickelt Hadrian von der Mauer zuwerfen wollten. Als der Brief zum Könige gelangte, öffnete er denselben und las ihn, es stand Folgendes darin: Glaube nicht, dass ihre Worte wahr sind; wenn du willst, wollen wir dir verrathen, wie du die Stadt bezwingen kannst; aber zum Lohne dafür, dass wir dich in diesem Kriege zum Sieger machen, rette uns vom Tode. Wenn du diese Stadt einnehmen willst, sende nach Jericho und Lydda und lasse den Eingang der Höhlen sorgfältig bewachen, dass Niemand etwas hinbringe, und hüte dich, selbst hinzugehen; besetze Betlehem und vernichte die Lebensmittel, die man von dort nach Jerusalem zu bringen beabsichtigt: Oel, Wasser, Sesam und Honig. Der König that so, wie sie gerathen, und befahl: Bringet Ephraim und Manasse, die Samaritaner. Diese befanden sich nämlich in Jerusalem während der Belagerung, welche über die Bevölkerung solche Noth brachte, dass die Frauen ihre Töchter und die Männer ihre Söhne verzehrten. Der König griff sie plötzlich an, während sie das Gesetz erfüllten; als die Bürger sahen, dass sie ohne jede Hilfe waren, baten sie um Frieden. Nach der Eroberung der Stadt befahl Hadrian, dass der Tempel nicht zerstört werde, ehe er hineingegangen sei. Als er denselben betrat, nahm er den Priester des Heiligthums gefangen und fragte ihn, zu wessen Ehren dieses Gebäude errichtet wurde; dieser antwortete: Zu Ehren Dessen, der alle Wesen erschaffen hat. Als er die (heilige) Stätte selbst betrat, sah er gemalte Figuren und daneben ein Götzenbild, worauf er den Priester fragte: „Sind auch diese zu Ehren Dessen errichtet, der die Geschöpfe erschaffen hat? Geschah es mit seinem Willen?“ Als er den Priester gefangen nahm, um ihn zu tödten, erzählte dieser, dass die götzendienerischen Juden das Bild angefertigt hätten, dass aber Aaron ihnen geboten, den Schöpfer der Geschöpfe anzubeten.

Der böse König befreite Ephraim und Manasse vom Tode. Hadrian stellte in der Stadt auf Anrathen des Ephraim und Manasse eine Statue auf, um hierdurch seine Grösse zu beweisen; und jene steht bis auf den heutigen Tag. Ausserdem

stellte er noch zwei Bildsäulen auf, die eine Ephraim, die andere Manasse nennend, und gebot Denen, die er an die Spitze der Juden gestellt hatte, dass Niemand vor den Statuen vorübergehe, sondern nur hinter denselben; und so ist es bis auf den heutigen Tag. Hadrian begab sich von hier in die Stadt Arba — das ist Hebron — und verfuhr hier so, wie in Jerusalem. Manasse sagte dem Hadrian: Befehl, dass man meinem Namen eine Glocke anfertige, die mir zu Ehren läute; und er that so. Von hier wandte er sich nach Nablus, das er zerstören wollte; als er jedoch auf der Wiese Baha war und sich freute, hier zu gehen, sagte man ihm: Wenn du dieses thust, werden sich Alle in der Stadt Nablus, die es sehen, gegen dich empören und ihre Kräfte sammelnd in Zorn entflammen. Alle sagten ihm: Soweit es möglich ist, vergieb ihnen! Und Gott wandte seine Seele zur Gnade und er vergab der Stadt und Denen, welche die in Nablus gesammelten Truppen befehligt hatten. Auf dem Berge Garizim gründete er eine Stadt, die er nach seinem Vater Sakaros (?) benannte, und die ehernen, goldgelben, mit Silberplatten überzogenen, von Gold strahlenden Thore, die in Jerusalem standen und denen ähnliche kein Künstler und Meister je geschaffen, liess er hinüberbringen und verwendete sie in dem Tempel, den er am Fusse des Berges neben Nablus erbaute. Dann begab sich Hadrian nach Rom, worauf die Samaritaner sich versammelten und die Orte reinigten, die Hadrian besucht hatte<sup>1)</sup>. Die Juden, Böses planend, wandten sich an den König und meldeten ihm: Siehe, wozu unterstützest du die Samaritaner, die im Geheimen dein Verderben wollen? Ueberzeuge dich durch eine Untersuchung, dass sie überall, wo

---

<sup>1)</sup> Vgl. hiezu Itinerarium Antonini cap. 8 (ed. Geyer p. 164): *descendentes per campestra civitates vel vicos Samaritanorum; et per plateas, unde transivimus, sive nos, sive Judaei, cum paleas vestigia nostra incendentes, tanta illis est execratio utrisque*. Wreschner (Samaritanische Traditionen p. XVI) macht darauf aufmerksam, dass die Samaritaner hierin mit den syrischen Heiden in und um Harrân übereinstimmen (vgl. Maimonides, Moreh III, 39 und Chwolson, Die Ssabier II, 483) und hält eine Entlehnung von Seiten der Samaritaner nicht für unwahrscheinlich; doch hat er die erstangeführte Stelle aus ungefähr dem Jahre 570 nicht gekannt.

du gegangen bist, Feuer anzünden. Als Hadrian dieses hörte, sprach er: Wir lassen alle Beschnittenen tödten; und er liess diese überall hinrichten sowohl in den Dörfern, als auch in den Städten und verbot das Baden, den Sabbath und die Festtage und wollte Nablus verheeren, zerstören und einem Felde gleich machen. Als die Samaritaner dieses grosse Unglück sahen, hohnten sie erschreckt und, da sie schon lange vor dem Zorne fürchteten, gingen sie in kein Haus, wohnten nicht unter Dach, hatten auch keine Wohnstätten, nur die Wüste, den Wald und die Höhlen. Bald darauf kam Hadrian und zerstörte die Häuser durch Feuer, kreuzigte die Gelehrten, tödtete ihre Lehrer, andere starben Hungers im Kerker und ihre Leichname lagen unbestattet; so verletzten sie die Gesetze der Lebenden und der Todten; andere liessen sie in den Festungen am Wege hinrichten. Als er an die Zerstörung von Nablus ging, fing er damit beim Westhore der Stadt an, bis er zur Säule gelangte, die am Abhange zwischen beiden Füssen des Berges steht. Hier ergriffen sie einen Mann, der vor dem Tode zu Hadrian floh und diesen mit den Worten beschwor: Ich bitte dich bei deinem Gotte, König dieser Zeit, höre meine Rede und verfare dann mit mir nach deinem Willen. Nachdem der König geschworen hatte, hörte er von dem Gefangenen folgende Worte: „Erkundige dich nach dem Verfahren der Samaritaner, dass sie an jedem Orte, wo ein Fremder sich aufhielt, Feuer anzünden; aus diesem Grunde haben wir den Platz gereinigt und wir thaten es nicht, um dich zu beleidigen. Wir hegen keinerlei feindliche Gesinnung und die Juden haben es dir nur angezeigt, um gegen uns zu wühlen, weil wir dich zu ihrer Bedrückung unterstützt und uns dir ergeben haben.“ Hierauf ordnete er an, dass keiner mehr getödtet werde, begnadigte die Stadt, zerstörte sie nicht weiter und stellte drei Bildsäulen bei der Wasserleitung auf.

Alle Forscher, die diesem Berichte ihre Aufmerksamkeit zugewendet haben, haben ihn, da derselbe ohne Zweifel nur geringes Vertrauen erweckt, sehr kurz abgethan mit der Begründung, dass er keine Beachtung verdiene, da er nur ein



weiteres Beispiel für die in den samaritanischen Litteraturerzeugnissen wahrnehmbare Erscheinung, für die Uebertragung jerusalemischer Vorgänge auf Nablus sei.<sup>1)</sup> Dieses Misstrauen wird durch die Thatsache gesteigert, dass die Chronik selbst, welche diese Erzählung enthält, ebenso wie die ihr verwandten Schriften, aus dem 12.—13. Jahrhundert stammt und auf Glauben keinen Anspruch erheben dürfte<sup>2)</sup>. Es ist dieses unbestreitbar ganz richtig; aber ein solch allgemeines Urtheil enthebt noch nicht der Pflicht, das über Jerusalem und Nablus Vorgetragene, das man ohne Weiteres für eine Fabel erklärt<sup>3)</sup>, mit den Angaben, die sich sonst über die hier behandelten Vorgänge erhalten haben, zu vergleichen und zu fragen, ob hier thatsächlich eine Uebertragung von Ereignissen in Jerusalem auf den Mittelpunkt der Samaritaner vorliegt und ob die hier vorgeführten Einzelheiten irgend welche Grundlage haben. Sehen wir von der Hauptperson, von Kaiser Hadrian, völlig ab und nehmen wir an, sein Name wäre überhaupt nicht genannt und wir hätten die Aufgabe, auf Grund der Begebenheiten zu ermitteln, von wem hier gehandelt wird. Der Kaiser hat Jerusalem belagert; das kann ebenso auf Hadrian, wie auf Titus bezogen werden. Unmittelbar vorher geht ein Jude nach Jerusalem opfern; dieses ist, soweit aus verlässlichen Quellen festgestellt werden kann, trotz des neuerdings versuchten Nachweises von Schlatter<sup>4)</sup> nur auf Titus' Zeit zu beziehen, da unter Hadrian keine Opfer dargebracht worden sind. Dann könnte die Erzählung nur von den Jahren 69/70 sprechen, wofür auch das geheime Wühlen der Samaritaner gegen das Heiligthum in Jerusalem zeugt, von dem wir auch sonst Kenntniss haben. Sie störten thatsächlich die dahin Wallfahrtenden (Antiquit. XX, 6, 1, 118 ff.), suchten mit Absicht die Feststellung des Festtages, die auf der Beobachtung des Neumondes beruhte, irrezuführen (b. Rosch ha-Schana 22b) und verunreinigten am

1) Frankel in seiner Monatsschrift I, 184.

2) Kautzsch in Herzog-Plitt's RE s.v. Samaritaner, Seite 351.

3) Schürer, Geschichte I, 578 ff.

4) Die Tage Trajans, Seite 54 ff.

Vorabende des Passahfestes den Vorhof des jerusalemischen Tempels (Antiquit. XVIII, 2, 2, 29 ff.). Für diese Beziehung des Berichtes spricht überzeugend die Erwähnung der wunderbaren Erzthüren, die wir auch aus der talmudischen Litteratur kennen<sup>1)</sup> als die Zierde des Ostthores im Heiligthum und die nur im Jahre 70 nach der Zerstörung dieses von den Römern nach Nablus können gebracht worden sein. Aber auch Das, was die samaritanische Chronik von den im Tempel angeblich vorgefundenen Figuren erzählt, spricht für diese Zeit, wie die Parallelmeldung im Midrasch (Echa r. Proöm. 9 ע"ט; b. Joma 54b) beweist. Ebenso ist die während der Belagerung Jerusalems eingetretene Hungersnoth übereinstimmend mit Josephus und den talmudischen Meldungen geschildert, während nichts darauf hindeutet, dass zur Zeit Hadrians Mangel an Lebensmitteln eingetreten wäre. Ich glaube somit, dass es nach all' Diesem kaum zweifelhaft sein dürfte, dass das 47. Capitel der samaritanischen Chronik nicht von Kaiser Hadrian, — dessen wiederholte Nennung sogar zu der sonderbaren Annahme geführt hat, der Verfasser habe in dem Berichte über Jerusalem an Better gedacht, — sondern von Titus oder Vespasian spricht.

Es ist nur fraglich, wie die auf Nablus bezüglichen Angaben zu verstehen sind, besonders da die bisher verglichenen Einzelheiten auch nicht im Entferntesten den Verdacht rechtfertigen, dass das hier Erzählte völlig erdichtet sei. Aus den erhaltenen Münzen von Nablus wissen wir, dass die an Stelle Sichems erbaute Stadt, Flavia Neapolis, unter Kaiser Vespasian im Jahre 72 n. Chr., also unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems begründet wurde<sup>2)</sup>. Somit bezieht sich die Meldung unserer Chronik, Hadrian habe auf dem Berge Garizim eine Stadt gegründet, gleichfalls auf Vespasian, wozu auch die bereits erwähnte Uebertragung eines jerusalemischen Thores

<sup>1)</sup> Middoth II, 3; Tosifta Joma III, 4; vgl. Grätz in Frankel-Grätz' Monatschrift 1881, XXX, 203, Geschichte III, 647; Büchler in Jewish Quarterly Review X, 715.

<sup>2)</sup> Vgl. Schürer I, 546.

nach Neapolis gut stimmt. Es ist dann auch verständlich, dass die über die Zerstörung des Heiligthums in Jerusalem frohlockenden Samaritaner dessen schönstes Thor, das den Stolz der Juden bildete, in den in ihrer Stadt erbauten römischen Tempel gebracht sein lassen. Ferner spricht die Nachricht, in welcher der Erzähler das Vorgehen der Neapolitaner gegen Hadrian erwähnt, nämlich deren Auflehnung gegen den Kaiser und ihren Angriff auf die Römer, nicht nur nicht gegen die Jahre 67—70, sondern unterstützt unsere Beziehung auf dieselben noch. Denn es ist aus Josephus bekannt (*Bellum III*, 7, 32, 307 ff.), dass, als die Juden in Galiläa im Jahre 67 mit Vespasian Krieg führten, auch die Samaritaner, von denselben völlig unabhängig, ihre Auflehnung gegen die Römer auf dem Garizim vorbereiteten. Es erübrigt nur noch die Beachtung der Angabe, dass Hadrian den Samaritanern das levitische Tauchbad, die Beobachtung des Sabbathes und der Festtage verboten und sie selbst im Zusammenhange damit grausam verfolgt habe. Da dieses keinesfalls auf Vespasian bezogen werden kann, dem Derartiges nie befiel, während der Inhalt deutlich auf Hadrian hinweist, würde diese Meldung thatsächlich dafür sprechen, dass die Samaritaner unter den Verfolgungen des Jahres 135 gelitten haben. Nehmen wir noch hinzu, dass auf den in Nablus geprägten Münzen von Hadrian angefangen der Berg Garizim mit einem Tempel zu sehen ist, der nach Damascius bei Photius<sup>1)</sup> dem Zeus Hypsistos geweiht war, so ergibt sich als unzweifelhaft, dass Kaiser Hadrian zu der frühern Hauptstadt der Samaritaner in der That in Beziehungen stand. Aber hieraus folgt noch keineswegs, dass der Erbauung des genannten Tempels irgend ein besonderes Ereigniss, etwa die Empörung der Bevölkerung oder deren Widerstand gegen die Römer vorausgegangen sei. Zahlreiche Inschriften und Münzen bezeugen vielmehr, dass Kaiser Hadrian überall, wo man ihn auf seiner grossen Reise schön empfing und ihm zu Ehren Feste veranstaltete, grosse und herrliche Bauten aufführte, und da ist es nicht unwahr-

---

<sup>1)</sup> Bibliotheca cod. 242, Schürer I, 546, Note 12a.



Es war nothwendig, sowohl den auf die Eroberung Jerusalems im Jahre 70 bezüglichen Theil des samaritanischen Berichtes, als auch den die Ereignisse unter Hadrian betreffenden auf seine Uebereinstimmung mit anderen Quellen und auf seinen Werth zu prüfen, um darzuthun, dass der erste wohl dem Kaiser Hadrian zuschreibt, was thatsächlich Titus und Vespasian gehört, aber in der Aufzählung der betreffenden Thatsachen sich als gut unterrichtet erweist, der zweite Theil dagegen weniger zuverlässig ist. Es ergibt sich hieraus, dass die Vorlage des samaritanischen Erzählers für die Vorgänge des Jahres 69/70 eine ziemlich gute war und nur irrthümlicherweise für die Darstellung der Begebenheiten unter Hadrian verwendet und, wie fast selbstverständlich, durch die Ausmalung samaritanischen Eingreifens in jerusalemische Verhältnisse ergänzt und entstellt wurde. Fassen wir nun den Theil des Berichtes ins Auge, der ganz kurz die Versorgung des belagerten Jerusalem mit Lebensmitteln erwähnt, so dürfen wir auf Grund der früher erzielten Ergebnisse mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, dass diese die Samaritaner und deren Geschichte auch nicht im Entferntesten berührenden Einzelheiten geschichtlich sind, so dass wir in denselben einen Beitrag zur Geschichte der Belagerung gewinnen. Es ist hiebei zu bemerken, — worauf schon Juynboll, der Herausgeber und Commentator des samaritanischen Buches Josua (Seite 330) hinweist, — dass Eusebios (Onomastica 265,13) und nach ihm Hieronymus (132,1) erzählt, dass die Römer Jericho wegen der Treulosigkeit seiner Bewohner gleichzeitig mit Jerusalem einnahmen und verwüsteten. Josephus (Bellum IV, 8, 1, 450) meldet, dass Vespasian Jericho schon im Jahre 68 eroberte und dort römische Besatzung zurückliess; die Bewohner waren allerdings vorher geflohen, aber es ist wahrscheinlich, dass ein Theil derselben, der sich mit den Römern verständigte, bald in die Stadt zurückgekehrt ist (vgl. Bellum IV, 9, 1, 480). Dieser dürfte sich, wie aus der Nach-

IV, 65d51 erzählt R. Abahu, dass während dieser Verfolgung dreizehn Orte Judäa's samaritanisch wurden, was dafür spricht, dass es den Samaritanern damals gut ging: nach j. Taanith IV, 68d63 soll ein Samaritaner Better verrathen haben.

richt bei Eusebios gefolgert werden kann, als treulos gegen die Römer erwiesen haben, indem er die Juden in Jerusalem unterstützte und mit Lebensmitteln versorgte. Dasselbe dürften die Lyddenser gethan haben, deren Stadt gleichfalls schon im Jahre 68 in die Hand der Römer gerieth (Bellum IV, 8, 1, 444) und von denen unser Samaritaner erzählt, dass sie durch unterirdische Gänge Vorräthe in die belagerte Hauptstadt schafften. Für die gute Vorlage spricht auch die Meldung des Samaritaners, dass die Römer Hebron verwüsteten; denn thatsächlich verfuhr diese im Jahre 69 mit demselben so (Bellum IV, 9, 9, 554).

Ob aber in der That, wie unser Erzähler voraussetzt, die Möglichkeit vorhanden war, von Jericho, Lydda und den anderen Städten nach Jerusalem durch unterirdische Gänge Lebensmittel zu liefern? An dieser so bezeichnenden Meldung könnte die Unglaublichkeit des ganzen Berichtes dargethan, aber durch dieselbe kann auch, falls sie Bestätigung findet, der Abschnitt als Wiedergabe thatsächlicher Begebenheiten erkannt werden. Es ist mir jedoch weder eine alte Quelle, noch die Beschreibung eines Reisenden bekannt, der etwas von einer unterirdischen Verbindung zwischen Jericho und Jerusalem berichten würde. Aber eine bisher nicht beachtete Meldung in der talmudischen Litteratur spricht deutlich von dem Vorhandensein einer solchen. Im Midrasch Numeri r. 2,9 lesen wir Folgendes: **והשיבת במשרה אפילו היא במשרה צדקהי שיהיה י"ח מל מהלך את כולה חוצה לה אלפים** wenn Jemand den Sabbath in einer Höhle zubringt, so darf er, selbst wenn diese so gross ist, wie die Zidkija-Höhle, die 18 Mil lang war, am Sabbath durch die ganze gehen und noch 2000 Ellen nach jeder Richtung ausserhalb derselben (vgl. Tos. Erub. IV, 13, b. Erub. 61b, Tanchuma zu Numeri 4b Buber). Nun berichtet Pesikta rab. 26,131a: **בשרא צדקה בן צא לברח במחילה שיהיה חלבת לירחי מקום אמת המים באה וזה יצא וזה בנו מהלכן ראשונים . ראה אותי נבזראדן אחו לו** als der König Zidkija die Einnahme der Stadt erfolgen sah, flog er durch die Höhle, die gegen Jericho ging und durch welche die Wasserleitung führte; er war müde, wesshalb seine Söhne ihm vorausgingen. Nebuzaraddan bemerkte

ihn und nahm ihn sammt seinen zehn Söhnen gefangen (vgl. den Commentar Raschi's und David Kamchi's zu II Regum 25.4. Jerem. 39,4, Ezechiel 12,13, die dieselbe Stelle aus einem nicht näher bezeichneten Midrasch anführen<sup>1)</sup>). Mag auch die ganze Darstellung jeder Grundlage entbehren, so beruht sie auf dem Vorhandensein der dem Erzähler bekannten Höhle von Jerusalem nach Jericho<sup>2)</sup>, wenn man nicht das Unwahrscheinliche annehmen will, das Ganze sei nur eine Deutung der vielleicht etwas Anderes bezeichnenden Zidkija-Höhle, welche bereits die tannaitischen Ueberlieferungen kennen. Ueber eine unterirdische Verbindung zwischen Lydda und Jerusalem liegt meines Wissens eine ähnliche Meldung nicht vor<sup>3)</sup>; doch beeinträchtigt dieser nur auf dem Mangel an Quellen beruhende Umstand die so auffallend gestützte Glaubwürdigkeit des vom samaritanischen Erzähler benützten Berichtes nicht. Wir dürfen daher die Meldung des Josephus, dass während der Belagerung Jerusalems durch Titus Lebensmittel durch unterirdische Gänge in die Stadt geschafft wurden, aus der samaritanischen Schilderung der Vorgänge unter Hadrian durch die Nachricht ergänzen, dass es die Städte Jericho und Lydda waren, welche die in Jerusalem Eingeschlossenen eine Zeit lang mit Proviant versahen.

<sup>1)</sup> Doch hat keiner der hier Genannten die Angabe, dass die Höhle den Lauf einer Wasserleitung bildete; andererseits haben dieselben einen Zug, den die Pesikta nicht hat, dass nämlich ein Hirsch den Feinden den Weg zur Höhle wies.

<sup>2)</sup> Jericho war von Jerusalem 10 Parasangen entfernt (b. Joma 39b und Pessach. 93b); Josephus (Bellum IV, 8, 3, 474) giebt 150 Stadien = 20 Parasangen an, während als die Länge der Zidkija-Höhle 18 Mil angeführt sind, was, ein Mil zu  $7\frac{1}{2}$  Stadien gerechnet, 135 Stadien ergeben, somit der Entfernung zwischen Jerusalem und Jericho ungefähr gleichkommen würde.

<sup>3)</sup> Es wäre nur auf Pesikta 136a (Pesikta r. XXXII, 148b) zu verweisen, wo der Prophet Elias einem Knaben den Auftrag erteilt, zu R. Josua b. Levi nach Lydda zu gehen und ihm die in Jesaia 54.11 erwähnten **כִּידִי קִדְּם בְּרַשׁ אֵלָא דְּבִרְדּוֹ לְמַגִּירָא דְּרִחֲקָא מִן לִוְד תַּלְתָּא מִלִּין**; **וְכִד תַּחֲמִי לִיה**, **לֹא תַחֲמִי קִדְּם בְּרַשׁ אֵלָא דְּבִרְדּוֹ לְמַגִּירָא דְּרִחֲקָא מִן לִוְד תַּלְתָּא מִלִּין**, oder, wie es an der Parallelstelle heisst, **לְמַגִּירָא דְּרִחֲקָא מִן לִוְד**, „Wenn du ihm dieselben zeigst, so zeige sie ihm nicht vor Leuten, sondern führe ihn in die Höhle, die von Lydda drei Mil entfernt ist“. Doch steht hier nicht, dass die Höhle eine grössere war und gar bis Jerusalem führte.

So geringfügig das Ergebniss dieser Untersuchung auch scheinen mag, so stellt es eine nicht unwichtige Einzelheit aus dem grossen Verzweiflungskampfe der Juden gegen die Römer dar, die geeignet ist, andere, versprengte Angaben zu beleuchten. Die Erörterung im ersten Abschnitte hat uns die Stimmung im römischen Lager kurz vor der letzten Entscheidung vorgeführt und uns gezeigt, dass es in demselben Führer gab, die Jerusalem als unter Gottes unmittelbarem Schutze stehend und als uneinnehmbar bezeichneten; dabei haben wir die Vorlage des Josephus und die Art und Weise kennen gelernt, in welcher dieser Schriftsteller mit seine Quellen verfuhr.

Diese bescheidenen Ausführungen seien dem Andenken meines so früh heimgegangenen Lehrers gewidmet, dem keine Frage zu gering und keine Mühe zu gross, kein Stoff zu unbedeutend und kein Apparat zu umfangreich war, wenn es sich um die Feststellung einer geschichtlichen Thatsache handelte.

Wien, den 21. Januar 1900.

Adolf Büchler.



# Wie lange stand die althebräische Schrift bei den Juden im Gebrauch?

Von  
Prof. Dr. **Ludwig Blau.**

---

M. Lidzbarsky hat in seinem „Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften“ I. Theil: Text (Weimar 1898) die aramäischen und phönizisch-palästinischen Inschriften zum ersten Mal systematisch behandelt. Er hat nebst einer Bibliographie und einer Geschichte derselben die Realien und die Formeln zusammengestellt und eine Geschichte der Schrift gegeben. Durch dieses lehrreiche Werk ist die Einsicht in die nordsemitische Epigraphie wesentlich erleichtert und auch solchen zugänglich gemacht worden, die sonst diesem Wissenszweige fern stehen. Wir wollen jedoch in der gegenwärtigen Abhandlung nur die in der Aufschrift genannte Frage erörtern.

Lidzbarsky ist der Meinung, die althebräische Schrift sei bei den Juden zur Zeit der Makkabäer von der aramäischen ganz verdrängt gewesen. Er sagt wörtlich: „Es sind dies die Münzen aus der Zeit der Hasmonäer-Herrschaft und den beiden Aufständen gegen die Römer, also aus einer Epoche, in der die hebräische Sprache ebenso wie die hebräische Schrift bereits aus dem praktischen Gebrauche durch die aramäische verdrängt worden war. Aber die Neubegründer des jüdischen Reiches und der jüdischen Hierarchie vermieden es, auf den Denkmalen der errungenen Unabhängigkeit, den Münzen, die

Spuren der früheren fremden Herrschaft und des fremden Einflusses sehen zu lassen, und an das alte Hebräerthum anknüpfend, gaben sie ihren Münzen alt-hebräische Legenden. Ihrem Beispiele folgten dann auch die Häupter der Erhebungen gegen die Römer“ (Seite 184). Die althebräische Schrift wäre demnach, wie sich Lidzbarsky Seite 189 ausdrückt, „als eine Art Antiqua angewandt“ worden. Das Künstliche dieser Anschauung springt in die Augen. Die frommen Freiheitskämpfer hätten auf die Münzen die althebräischen Schriftcharaktere gesetzt und in der Tora die aramäischen, „die Spuren der früheren fremden Herrschaft,“ belassen? Wenn die althebräische Schrift „aus dem praktischen Gebrauche durch die aramäische verdrängt worden war,“ für wen sind dann die den nationalen Sieg verkündenden Münzlegenden angebracht worden? Für das Volk, das sie nicht zu lesen vermochte? Ferner ist zu bedenken, dass weder die hellenistischen Syrer, die von den Juden Griechen genannt wurden, noch die Römer die aramäische Schrift und Sprache bei den Juden einführten und propagirten, mithin konnten in den aramäischen Buchstaben keine Spuren der Fremdherrschaft erblickt werden.

Lidzbarsky wird zu dieser gezwungenen Erklärung gedrängt, weil er, wie alle Forscher, von der Prämisse ausgeht, die althebräische Schrift sei schon mindestens zwei Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung den Juden unbekannt gewesen. Wir stehen also einer zweifachen Frage gegenüber. Erstens: wann ist statt der althebräischen Schrift die aramäische eingeführt worden? Zweitens: wann ist die althebräische Schrift aus dem praktischen Gebrauche verschwunden? In meinen Studien „Zur Einleitung in die Heilige Schrift“ 48 ff. habe ich beide Fragen zu beantworten versucht. Da meine Ausführungen der Aufmerksamkeit der Paläographen entgangen sind, will ich die Frage nochmals beleuchten, indem ich die am angeführten Orte vorgebrachten Argumente gegen die landläufige Annahme kurz zusammenfasse, mit einigen, wie ich glaube, wichtigen neuen Argumenten vermehre und die zweite Frage in den Vordergrund stelle.

### III Blau. Wie lange stand die althebräische Schrift bei den Juden im Gebrauch?

Um die Aussagen der biblischen und nachbiblischen Litteratur über die uns beschäftigende Frage richtig zu würdigen, muss man vor Augen halten, dass die Juden von der persischen Epoche an auf Schrift und Sprache besonderes Gewicht legten. Erst nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, in einer Zeit, wo die hebräische Sprache der Gefahr des Unterganges ausgesetzt war, hat man gelernt, die Sprache als das Kriterium der Nationalität anzusehen. Nehemia 13,24 wird geklagt, die Kinder können nicht „jüdisch“ reden, wie jedes Volk seine Sprache. Der Verfasser der Esterrolle lässt den persischen Grosskönig ein Edict herausgeben, nach welchem „jeder Herr in seinem Hause sei und die Sprache seines Volkes rede“ (1,22). Daniel lernt Schrift und Sprache der Chaldäer (Dan. 1,4). Die Deportationen der Assyrer und Babylonier haben durch die Völkermischung das Nationalitätsbewusstsein der Völker gestärkt. Gerade durch die häufigere Berührung mit Andersredenden lernten die Juden als ein hervorstechendes Merkmal ihrer Nationalität ihre Sprache und ihre Schrift kennen. Da man allgemein von der Existenz verschiedener Schriftarten Kenntniss hatte, durfte der Verfasser des Danielbuches erzählen, die babylonischen Weisen vermochten die ihnen vorgelegte Schrift nicht zu lesen (5,8). Zur Zeit der Mischna reflectirte man schon über den Ursprung der Schrift, dieser wunderbaren Schöpfung des menschlichen Geistes, und meinte, sie sei nebst anderen Wunderdingen von Gott am Rüsttag des Sabbath erschaffen worden (Aboth 5,6: vgl. Mechilta zu 16,32 p. 51 a Friedmann und Sifre II 355 p. 147 a unt. Friedmann). Dunkel ist, was in der Mechilta zu 17,8 (53 b 13) mit der an ihren Ursprungsort zurückgekehrten „himmlischen Schrift“ gemeint sei und wie dies aus Sprüche 23,5 folge. Die Herrschaft der Römer wird nach Gittin 80 a von der Mischna deshalb eine unwürdige genannt, weil die Römer weder eine eigene Schrift noch eine eigene Sprache hatten. Die römische Reichsverwaltung schrieb und redete nämlich im Orient griechisch. Wenn Jesaia 14,22 verkündet, Gott werde ausrotten von Babel Namen und Rest, so meint er damit Schrift und Sprache Babels

(Megilla 10 b; vgl. Prooemium zu Ester rabba g. E.) Ein Amoräer meint, es giebt 140 Völker, von denen 40 wohl Sprache, aber nicht Schrift, andere 40 Schrift, aber nicht Sprache, und die übrigen weder Schrift noch Sprache besitzen<sup>1)</sup>. Mit dem Eindringen des Griechischen wurde die Schrift- und Sprachmischung naturgemäss vermehrt, so dass die Mischna von Scheidebriefen reden kann, deren Text hebräisch, die Zeugenunterschriften hingegen griechisch und umgekehrt geschrieben war (Gittin 9,10).

Aus diesen Daten, die aus den letzten drei Jahrhunderten vor und den ersten drei Jahrhunderten nach unserer Zeitrechnung stammen, sieht man, dass die Juden der Schrift und Sprache besondere Aufmerksamkeit schenkten. Wir sind also berechtigt, sowohl aus ihrem Schweigen als aus ihrem Reden Schlüsse zu ziehen. In erster Reihe ist das Schweigen des Chronisten, von dem bekanntlich auch Ezra — Nehemia herrührt, auffallend. Er dürfte sein Werk um die Mitte des 3. Jahrhunderts verfasst haben, ist ein Bewunderer Ezra's, schildert ausführlich seine Thätigkeit und seine Verdienste, nennt ihn einen „geschickten Schreiber der mosaïschen Lehre“ (Ezra 7,6), deutet aber nirgends an, dass Ezra eine neue Schrift eingeführt hätte. Dieses Schweigen ist umso bedeutsamer, da derselbe Autor Ezra 4,7 von einer Eingabe an den persischen König ausdrücklich bemerkt: „der Brief sei aramäisch geschrieben und aramäisch übersetzt gewesen“ (וּכְתָב הַשֵּׁתָן כְּתִיב אֲרָמִית וּתְרַגְמָן אֲרָמִית).

Diese Worte werden allgemein so aufgefasst, dass der Brief in aramäischen Charakteren geschrieben und in aramäischer Sprache abgefasst gewesen sei. Ryssel meint, das zweite אֲרָמִית sei ein nachträglich beigefügter Hinweis darauf, dass der folgende Abschnitt in westaramäischer Sprache abgefasst sei (Kautzsch, Die Heiligen Schriften des Alten Testaments zur Stelle). Diese

<sup>1)</sup> Schir rabba zu 6,8 fol. 67b Wilna. Merkwürdig ist, dass auch eine griechisch-jüdische Beschwörungsformel von 140 Völkern redet (Das altjüdische Zaubrerwesen 114), während die jüdische und kirchliche Tradition gewöhnlich nach Genesis c. 10 nur 70 Völker erwähnt (vgl. Zur Einleitung in die Heilige Schrift 98 n. 2 und Ginzberg, Monatsschrift 43,470).

Annahme ist falsch, denn **בְּתוֹךְ אֲרָמִית וּמִלִּין** ist nicht hebräisch. Hat der Autor sagen wollen, der Brief war mit aramäischen Lettern und in aramäischer Sprache geschrieben, dann könnte vielleicht das erste **אֲרָמִית** getilgt werden, aber das zweite **אֲרָמִית** darf keinesfalls fehlen: soll aber gemeint sein, der Brief war in eine andere Sprache, die persische, übersetzt, dann müsste es heissen **וּמִלִּין פֶּרְסִית**. Meyer (Die Entstehung des Judenthums S. 18) emendirt: **וְהִשְׁתֵּן בְּתוֹךְ פֶּרְסִית וּמִלִּין אֲרָמִית**, da die überlieferte Leseart völlig sinnlos sei. „Wenn der Brief aramäisch geschrieben war, war er nicht übersetzt und umgekehrt.“ Unser Text lag aber schon den LXX vor, wie Meyer selbst bemerkt, man muss sich also zu jener Zeit etwas unter diesen Worten gedacht haben. Selbst wenn unser Text nicht ursprünglich ist, d. h. nicht vom Verfasser selbst herrührt, ist er vermöge seines Alters für uns von einiger Beweiskraft, da man ihn nur auf aramäische Schrift und Sprache deuten konnte. Ich glaube jedoch, dass keine zwingenden Gründe zu einer Emendation vorliegen. Die Schwierigkeit liegt in dem Worte **מִלִּין**, das in der Bedeutung „übersetzt“ gefasst wird. Es kann aber auch bedeuten „mit aramäischen Worten“, „mit aramäischem Text“. In der Mischna Jadaïm 4,5 heissen die aramäischen Stücke von Daniel bis Ezra, die doch keine Uebersetzungen sind, **תַּרְגֻּמוֹת**<sup>1)</sup>. Ebenso in der Baraitha Sabbath 115b: **תַּרְגֻּמוֹת שֶׁבְּמֶלֶךְ וְשֶׁבְּנָתָל וְשֶׁבְּתוֹרָה**, d. h. die aramäischen Texte in Ezra, Daniel und der Tora (Vgl. Zur Einleitung in die H. Schrift 84 ff. und Bacher, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung 204 f.; s. auch Zunz, Ges. Schriften III 63 f.). Die Esterrolle, die ebenfalls im 3. Jahrhundert geschrieben worden sein mag, betont es drei Mal, dass die persische Reichsregierung ihre Erlasse an jedes Land in seiner Schrift und an jedes Volk in seiner Sprache abgehen liess (1,22; 3,12; 8,9). An der einen Stelle werden ausdrücklich die **אֲחֻסְדָּרְפָּיִם**, **פָּתִי** und **שָׂרִים** als Empfänger

<sup>1)</sup> Man meint gewöhnlich, diese Benennung sei von den aramäischen Uebersetzungen auf diese Originaltexte übertragen. Es ist aber ganz gut möglich, dass man ursprünglich jeden aramäischen Text, also auch einen aramäischen Erlass des persischen Reichs, **תַּרְגֻּמוֹת** nannte.

genannt. Man hatte also in jüdischen Kreisen keine Kenntniss von persischen Originalen der Reichsedicte. Meyer führt selbst den Beweis, dass die persische Reichsregierung im Verkehr mit den westlichen Provinzen, sogar mit Aegypten, sich der aramäischen Sprache bediente (a. a. O. 8 ff.). Wenn also das Aramäische die diplomatische Sprache des persischen Reiches war, ist es gar nicht wahrscheinlich, dass der samaritanische Unterstatthalter seine Eingabe in persischer Sprache gemacht hätte. Hät er dies gethan, wozu hat er eine aramäische Uebersetzung beigelegt, da der persische Hof natürlich auch Persisch verstanden hat? Ferner wäre es unverständlich, wozu der jüdische Schriftsteller die Thatsache erwähnt, die Verleumdung der Juden sei persisch abgefasst gewesen? Viel wahrscheinlicher ist, dass der Chronist oder seine Quelle, wie der Verfasser des Esterbuches, nur hervorheben wollte, in welcher Schrift und in welcher Sprache das mitzutheilende Schriftstück abgefasst sei. Das Esterbuch verwendet hierfür die zwei Hauptwörter כתב und לשון und nennt den Erlass כפר; das Ezrabuch verwendet hierfür zwei Zeitwörter und konnte neben כתב für die Schrift keinen passenderen Ausdruck als מרתם für die Sprache finden. Man könnte ja sagen, diese Ausdrucksweise sei keine glückliche, hieraus folgt aber nicht im Geringsten, dass der Verf. sie nicht gebraucht habe. Ich glaube also, Ezra 4,7 will sagen: „der Brief war mit aramäischen Buchstaben geschrieben und in aramäischer Sprache abgefasst.“ Der Autor mag diese zwei Umstände betont haben, um jedem Zweifel an der Echtheit seiner Urkunden vorzubeugen. Vielleicht leitet auch den Verf. der Estergeschichte derselbe Gedanke bei der dreimaligen Betonung der Schrift und Sprache der persischen Reichsedicte. Er will hiermit stillschweigend angeben, woher er, dem persische Schrift und Sprache fremd sind, die Kenntniss der königlichen Erlasse schöpfe. Da die Perser das aramäische Alphabet propagirten (Ph. Berger, Histoire de l'Écriture 213 ff.) und in späterer Zeit sich desselben auch für die Schreibung des Persischen bedienten (Meyer 10), könnte man auch annehmen, dass in der von uns behandelten Stelle כתוב ארמית im Gegen-

satz zu **מִתְרַגְּמִין אֲרָמִית** soviel bedeute, dass die persische Urkunde mit aramäischen Lettern geschrieben und mit einer aramäischen Uebersetzung versehen war. Man kann sich für die eine oder die andere Erklärung entscheiden — uns scheint die erstere die richtigere — und muss sich nicht zwingen, den Text zu emendiren.<sup>1)</sup>

Wir glauben also bei der herkömmlichen Interpretation der Ezrastelle bleiben zu dürfen, nach welcher hier der Schriftcharakter einer Urkunde betont wird. Wenn also bei den Juden um die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts bei der Schreibung der biblischen Bücher das aramäische, und nicht das althebräische Alphabet angewendet worden wäre, hätte der Chronist Gelegenheit gefunden, sich über diese Frage in seiner Schilderung von Ezra's Verdiensten zu äussern.

Einen zweiten Beweis für den Gebrauch der althebräischen Schriftart im genannten Zeitalter liefert das Esterbuch. Es wird da 1,22; 3,12 und 8,9 gesagt, es wurden Briefe gesandt in sämtliche Provinzen des Königs, in jede Provinz in ihrer Schrift und zu jedem Volke in seiner Sprache. Schrift und Sprache werden also hier deutlich unterschieden. Das Schreiben

<sup>1)</sup> Meyer tilgt auch **כְּתָב** von **דְּשִׁתָּן** וְכָתֹב „Zu Anfang decken sich **כְּתָב** und **דְּשִׁתָּן** vollständig: „die Schrift der Schrift“; offenbar ist **כְּתָב** nichts als eine alte, schon LXX bekannte Glosse zu dem persischen Wort **דְּשִׁתָּן**, der officiellen Bezeichnung eines Regierungsschreibens, die daher in's Aramäische aufgenommen ist.“ Ich bezweifle nicht, dass **כְּתָב** und **דְּשִׁתָּא** die gleiche Bedeutung haben, bestreite aber, dass **כְּתָב** Glosse sei. Der Autor selbst hat dem Fremdwort, das er als technische Bezeichnung gebrauchen musste, zur Verdeutlichung das entsprechende hebräische Wort beigelegt, **כְּתָב דְּשִׁתָּן** ist ein Ausdruck wie **פְּרִיטָה פְּנִים** (Mischna Jebamoth 16,3) = **πρόσωπον** + **פנים** = Gesicht des Gesichtes; **דְּרִיבִּיטָה פְּנִים** (b. Erubin 18 a) = **δριβήτων** + **פנים**. Ein ähnlicher Ausdruck ist **רְמִית דְּיוקְנִי** (b. Sota 36b; Joma 69a; siehe Levy I 395 a und Krauss, Lehnwörter II 202b) = **εἰκών** + **רמית**. Der Talmud, dem die Identität der zwei Worte bekannt war, presst schon an einer Stelle (b. Baba Bathra 58, nicht 68a, wie bei Krauss) diesen zusammengesetzten Ausdruck, an den meisten Stellen bedeutet er aber nichts Anderes als Ebenbild. Zu **כְּתָב דְּשִׁתָּן** ist zu vergleichen **פְּתִשְׁתֵּי הַכְּתָב** (Ester 3,14: 8,13); **פְּתִשְׁתֵּי כְּתָב** (4,8); **פְּתִשְׁתֵּי דְּשִׁתָּא** (Ezra 7,11); **פְּתִשְׁתֵּי אֲנִירָא** (4,11; 5,6). In allen diesen Ausdrücken ist das eine Wort, nämlich das bekanntere, zur Verdeutlichung beigelegt, was ich noch des Näheren nachzuweisen gedenke.

in einer gewissen Sprache involviret in den Augen dieses Schriftstellers noch keine bestimmte Schriftart. Er hält es für möglich, dass man eine Sprache in der Schriftform einer anderen Sprache schreibe. Wenn er also sagt (8,9): „und den Juden in ihrer Schrift und ihrer Sprache“, so kann er selbstverständlich nur an diejenige Schrift und Sprache gedacht haben, in welcher sein Buch erscheint. Hätten nun die Juden zu seiner Zeit in ihren litterarischen Producten das im persischen Reich allgemein gebrauchte aramäische Alphabet angewendet, wie hätte er da von einer eigenen Schrift der Juden reden können? Je später man die Abfassungszeit der Esterrolle ansetzt, desto kräftiger wird dieser Beweis.

Einen dritten Beweis entnehmen wir dem Aristeasbrief. Es heisst daselbst: ὁ δὲ Δημήτριος εἶπεν. ἐρμηνείας προσδεῖται. χαρακτηρῶσι γὰρ ἰδίους κατὰ τὴν Ἰουδαίων γράνται, καθάπερ Αἰγύπτιοι τῇ τῶν γραμμάτων θέσει, καθὼς καὶ τῶν ἰδίων ἔχουσιν. ὑπολαμβάνονται Σουακτὴ γρηθῆσαι. τὸ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἕτερος τρόπος (Merx, Archiv. I. 254; vgl. Josephus Arch. XII. 2, 1. 4 III. 75 und 79 Niese). Da den Aegyptern von der Zeit der persischen Oberherrschaft her das aramäische Alphabet bekannt war, kann mit den „eigenen Buchstaben der Juden“ nur die althebräische Schrift gemeint sein. Ist der Aristeas-Brief echt, dann haben die Juden um 273 sich noch der althebräischen Schriftform bedient; ist er unecht, dann beweist diese Stelle, dass die Juden diese Schriftart auch noch später in ihren heiligen Schriften anzuwenden haben (Zur Einleitung in d. H. Schr. 62).

Einen vierten Beweis liefern die hasmonäischen Münzlegenden. Diese Münzen sind im Siegesrausch zur Verkündung und Verewigung der in heissem Kampfe errungenen religiösen und nationalen Unabhängigkeit geprägt worden, wie die Aufschrift **לְחֵרֶת יְרוּשָׁלַיִם** beweist. Wenn zu jener Zeit in der heiligen Nationallitteratur die aramäische oder die Quadratschrift geherrscht hätte, wäre es unbegreiflich, warum man diese Schriftart übergangen hat zu Gunsten einer anderen, die das Volk nicht kannte und die auch im Ausland unbekannt war. Die Juden hatten seit Jahrhunderten keine Münzen mehr geprägt. Für



die althebräische Schrift sprach also weder das Herkommen, noch das praktische Bedürfniss, noch die religiöse Begeisterung. Die Verwendung der althebräischen Schriftform kann also nur aus der Thatsache erklärt werden, dass sie die einzige vom Volke gekannte Schrift war.

Aus denselben Gründen müssen wir annehmen, dass die althebräische Schrift noch Anfangs des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts die Volksschrift gewesen ist, sonst hätte sie Bar-Kochba auf seinen Münzen nicht beibehalten. Origenes berichtet, dass in den griechischen Bibeln das Tetragrammaton mit althebräischen Lettern geschrieben war<sup>1)</sup>. Dies führt uns nun zu der wichtigen Frage, ob im zweiten nachchristlichen Jahrhundert noch Bibalexemplare mit althebräischen Schriftzeichen existirten? Ich beschränke mich auf die Anführung der ältesten Stellen aus der jüdischen Traditionslitteratur, deren Interpretation keinem Zweifel unterliegt.

Die Mischna sagt Jadajim 4,5: „Die aramäischen Stücke in Ezra und Daniel verunreinigen die Hände. Hat er das Aramäische in hebräischer Sprache oder das Hebräische in aramäischer Sprache oder in althebräischen Charakteren geschrieben, verunreinigt es die Hände nicht. Die Hände werden nur unrein, wenn es geschrieben ist assyrisch, auf Thierfell und mit Tinte“<sup>2)</sup>. Die Commentatoren erklären einmüthig, dass mit כְּתָב עֵבֶר die althebräische Schrift bezeichnet sei. Eine Baraita lautet (b. Schabbath 115b): „Sind die aramäischen Texte in hebräischer Sprache oder die hebräischen Texte in aramäischer Sprache geschrieben oder in althebräischer Schriftart: darf man diese Bücher [am Sabbath] vor Feuergefahr retten. Es braucht nicht gesagt zu werden, dass die aramäischen Stücke des Daniel und des Ezra und der Tora

1) Zur Einleitung in die Heilige Schrift 57, n. 2; Berger, Ph., Histoire de l'Écriture dans l'Antiquité 198.

2) תַּרְגֻּם שְׁבַעֲרֵא וְשִׁבְעֵי־אֵל מִסְמָא אֶת הַדִּים. תַּרְגֻּם שְׁכַתְּבֵי עֵבֶרִית, וְשִׁבְרִית שְׁכַתְּבֵי תַּרְגֻּם, כְּתָב עֵבֶר, אֵינוֹ מִסְמָא אֶת הַדִּים. לְשׁוֹם אֵינוֹ מִסְמָא עַד שִׁכְתְּבֵי מִקְרָא שְׁכַתְּבֵי תַּרְגֻּם וְתַרְגֻּם: אֲשׁוּרִית עַל הַדִּים וְהַדִּים. Vgl. auch b. Megilla 8b unten: שְׁכַתְּבֵי מִקְרָא וְכַתָּב עֵבֶרִית אֵינוֹ מִסְמָא אֶת הַדִּים.

gerettet werden dürfen<sup>1)</sup>. Da die Taimudlehrer nach einem bekannten Ausspruch in der Regel von den Vorkommnissen des alltäglichen Lebens sprechen, sind die angeführten Gesetze ein unwiderleglicher Beweis für die Existenz von biblischen Schriften in althebräischen Charakteren<sup>2)</sup>. Solche Exemplare besaßen nicht den höchsten Grad der Heiligkeit, zu welchem Zwecke wurden sie also angefertigt? Für die Paläographen etwa? Diese Thatsache ist nur verständlich, wenn die althebräische Schrift noch immer die Volksschrift gewesen ist.

Wir können aber die Existenz der althebräischen Schrift über die tannaitische Zeit hinaus verfolgen. Jonathan aus Beth-Gubrin sagte: „Vier Sprachen sind würdig, dass sich die Welt ihrer bediene: das Griechische für die Poesie, das Römische für den Krieg, das Syrische für die Todtenklage, das Hebräische für die Rede. (Manche sagen, auch das Assyrische für die Schrift). Das Assyrische (= Quadratschrift) hat eine Schrift, aber keine Sprache; das Hebräische hat eine Sprache, aber keine Schrift; sie wählten sich die assyrische Schrift und die hebräische Sprache.“<sup>3)</sup> Nach diesem Vorbild ist der vielcitirte Ausspruch geformt: „die Tora sei zum ersten Mal in hebräischer Schrift und heiliger Sprache, zum zweiten Mal in assyrischer Schrift und aramäischer Sprache geoffenbart worden, worauf sie sich die assyrische Schrift und die heilige Sprache wählten, die hebräische Schrift und die aramäische Sprache hingegen

1) Vielleicht ist אין גמרא דאין דאין eine Glosse, da ja unter Targum die aramäischen Stücke des Daniel und Ezra zu verstehen sind. Wenn wir die erwähnten Worte als ursprünglichen Bestandtheil der Baraita ansehen, müssen wir אין für eine paraphrastische aramäische Uebersetzung halten.

2) Andere Stellen: Zur Einleitung 70 ff, Tosiſta Megilla 2,6 (223,20) wird betont, die Hörer genügen ihrer Pflicht nur, wenn die Esterrolle, aus der man liest, geschrieben war assyrisch, in hebräischer Sprache, auf Thierfell und mit Tinte. Aus dieser starken Betonung der assyrischen Schrift klingt die Existenz der althebräischen heraus.

3) J. Megilla 71b unt. und Parallelistellen (vgl. Bacher, Agada der palästinischen Amoräer III 392). Der Ausspruch über die assyrische Schrift und hebräische Sprache stammt vielleicht ebenfalls von Jonathan; keinesfalls ist derselbe älter als das 3. Jahrhundert.

den Idioten überliessen.“<sup>1)</sup> Die palästinensische Abstammung dieses Ausspruches kann keinem Zweifel unterliegen; er wieder spiegelt palästinische Zustände, wo das Volk noch im 3. Jahrhundert die althebräische Schrift kannte und gebrauchte. Denn mit **הדיוטים** können nicht die Samaritaner gemeint sein, wie der am Ende des 3. Jahrhunderts blühende babylonische Amora Chisda behauptet, da diese nie Hediototh genannt werden, sondern das Volk im Gegensatz zu den Schriftkundigen und Gelehrten<sup>2)</sup>. Wenn wir die falsche Interpretation des babylonischen Amoräers zurückweisen — und das müssen wir Angesichts der Thatsache, dass **הדיוטים** im Sprachgebrauche der Tradition nie die Samaritaner bezeichnet — bleibt keine einzige Angabe zurück, die gegen die Kenntniss und den Gebrauch der althebräischen Schrift bis in's 3. nachchristliche Jahrhundert spräche.

Nach all' diesen Belegen glauben wir behaupten zu dürfen, dass die althebräische Schrift als Volksschrift erst mit dem vollständigen Zusammenbruch des jüdischen Volkes im heiligen Lande, also etwa im 4. Jahrhundert, zu existiren aufgehört hat. Die Schrift hat ein ebenso zähes Leben wie die Sprache, sie kann weder auf einmal noch durch einen Machtspruch dem Volke entrissen werden. Nur das jahrhundertelange vereinte Zusammenwirken der drückenden Fremdherrschaft und der religiösen Vorschrift in Betreff der

<sup>1)</sup> Sanhedrin 21b unten. Das Wort **לִישָׁאֵל** nach **בִּירְרוּ לָהֶן** ist eine Glosse. (Vgl. Dikduke Soferim z. St.)

<sup>2)</sup> Vgl. über **הדיוטים** Zur Einleitung 74 n. 1. Zu den dort verzeichneten Stellen füge hinzu: Mischna: Horajoth 3,2. 3. 5; Zebachim 13,3; Arachin 9,2. Tosifta: Sabbath 7,18 (119,2); Beza 4,4 (207,13); Taanith 4,12 (221,4); Kethuboth 4,9 (264,30); Gittin 1,4 (324,4); Kidduschin 1,9 (335,24); 4,3 (351,29); Baba Kamma 10,10 (367,17); Baba Bathra 11,13 (414,19); Sanh. 4,2 (429,22); Chullin 1,17 (501,15). Sifre I 54; 119 (39b Mitte); 135 (51a 6); II 6 g. Ende; 37 (76b 15); 24 (70a 11). Mechilta zu 17,14 (56a 1); 19,16 (64b 8); 22,15 (94a 10 v. u.). Zu Ezechiel 2,10 „er breitete vor mir aus (die Rolle), und sie war beschrieben von vorne und von rückwärts“ bemerkt Sifre I 103 (28a 7): das thuen ja auch die Leichtsinigen und die Unwissenden (**וְהָלָא אִף כָּל דַּעְתָּ הַדְּדִיּוּטִים שׁוֹמְרִים בֵּן**).

Schreibung der heiligen Bücher vermochte die althebräische Schrift vollständig zu verdrängen.

Es giebt gar keine Traditionen oder monumentale Belege, die gegen das von uns gefundene Resultat in's Treffen geführt werden könnten. Als die älteste in Quadratbuchstaben geschriebene Inschrift wird die in Arak el-Emir gefundene angesehen. Dieselbe trägt kein Datum und besteht aus dem einzigen Worte אֱלֹהִים. Lidzbarski sagt von ihr: „Das א ist das altsemitische, ל, ה und י gleichen den aramäischen Charakteren aus der persischen Zeit, während das י das der Quadratschrift ist“<sup>1)</sup>. Wenn schon angenommen wird — wofür aber keine stichhaltigen Beweise vorliegen — dass diese Inschrift etwa aus dem Jahre 180 v. u. Z. stammt, was beweist sie für die Quadratschrift und gegen die althebräische Schrift? Beide sind durch Einen Buchstaben vertreten. Ueber die übrigen hebräischen Inschriften äussert sich Lidzbarski a. a. O. folgendermaassen:

„Auch bei den sonstigen älteren hebräischen Inschriften in Quadratschrift sind die Grenzen der Altersbestimmung ziemlich weit. Einige rühren von oder aus Bauten her, die nicht gut nach der Zerstörung Jerusalems errichtet sein können. So die Inschrift am Grabe der Bené Chezir, dem sogenannten Grabe des heiligen Jacobus am Olivenberge (Chw. 6), und die syrisch-hebräische Bilinguis auf dem Sarkophage der Königin Sadda, die mit Recht mit der Königin Helena von Adiabene identificirt wird, die um das Jahr 40 n. Chr. nach Jerusalem gekommen ist und sich daselbst niedergelassen hat (C J S II 156). Auch die Grenzsteine von Gezer (Chw. 2) und die merkwürdigen Ossuarieninschriften (Chw. 11—15) dürften aus den letzten beiden Jahrhunderten des jüdischen Reiches stammen. Von den übrigen für uns noch in Betracht kommenden Inschriften werden die an den beiden Synagogen von Kafr Bir'im (Chw. 16, 17) nach dem Stile der Bauten in das 2.—3. Jahrhundert verwiesen.“ Man sieht, dass diese Zeitbestimmungen mit Ausnahme einer einzigen ganz unsicher sind. Wenn wir sie aber auch als feste

<sup>1)</sup> Nordsemitische Epigraphik 117.

Daten betrachten, so beweisen sie nur soviel, dass die Quadratschrift als die heiligere zu religiösen Zwecken verwendet wurde, denn unter diesen Inschriften giebt es keine einzige profane, auch nicht die Grenzsteine von Gezer, da **לחם נזר** die Sabbathgrenze von Gezer angiebt. Diese Inschriften können also keinen Beweis gegen die Fortexistenz der althebräischen Schriftart beim Volke abgeben<sup>1)</sup>.

Nun kommen wir zu den talmudischen Angaben über die Einführung der Quadratschrift durch Ezra, die eigentlich den Ausgangspunkt für die Geschichte der Schrift bei den Juden bilden und sowohl die Isagogik als auch die Epigraphik beherrschen. Man glaubt bis auf den heutigen Tag, dass die biblischen Bücher entweder durch Ezra selbst oder wenigstens nicht lange nach ihm aus der althebräischen in eine neue Schrift umgeschrieben worden sind. Ich verweise auf Zur Einleitung in die H. Sch. 50—58, wo ich die Werthlosigkeit der talmudischen Aussagen nachzuweisen versucht habe. Die Tannaiten schöpfen nämlich nicht aus historischer Ueberlieferung, sondern aus ihrer Bibelexegese, folglich ist ihren Aufstellungen kein grösserer Werth beizulegen als der Beweiskraft, welche den von ihnen beigebrachten Schriftstellen innewohnt. Das Resultat meiner Untersuchung über diese Frage habe ich in folgende Sätze zusammengefasst:

„Der fremde Ursprung der Quadratschrift wird von den Autoritäten der Tradition entweder schlechthin anerkannt oder hinwegzuinterpretiren versucht, durch welches Streben aber dieser Ursprung nur bekräftigt wird. Die Einführung der Quadratschrift wird erst im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung auf Grund agadischer Deutung und nicht historischer

---

<sup>1)</sup> Die Siloahinschrift soll aus der Zeit des Königs Hizkia stammen (Berger, *Histoire de l'Écriture* 193; Lidzbarski 105; vgl. auch Weir, *A short history of the Hebrew text of the O. T.* p. 9). Wenn dieser Kanal überhaupt unter einem König angelegt wurde, ist es auffallend, dass der König nicht genannt ist. Nach Berger l. c. n. 3 hat sich die althebräische Schrift im Laufe der Jahrhunderte sehr wenig verändert. Welche Beweise giebt es also für das hohe Alter dieser Inschrift? Könnte man nicht nach Sirach 50:1 an das 3. Jahrhundert vor Chr. denken?

Ueberlieferung Ezra zugeschrieben. Um die Mitte des ersten Jahrhunderts war eine solche Annahme noch nicht vorhanden, verdient also gar keinen Glauben“ (S. 57).

Wir haben also, wie wir glauben, einen zweifachen Beweis, einen positiven und einen negativen, erbracht. Einen positiven Beweis für den Fortbestand der althebräischen Schrift bis in's 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung und einen negativen gegen die Annahme, dass Ezra der Permutator der Schrift gewesen.

---

# Eine Abraham-Legende.

Von

**M. Friedmann.**

---

Dr. B. Beer in seiner Schrift „Leben Abraham's“, Leipzig 1859, hat den jüdischen Sagenkreis über Abraham aus Druckwerken gesammelt und dargestellt. In dem Folgenden soll dieser Sagenkreis nach einem Manuscripte ergänzt werden.

Das Buch **תנא דבי אליהו** wurde zum ersten Mal in Venedig 5358 (1598) nach einem Manuscripte aus dem Jahre 4946 (1186) herausgegeben; aus diesem Druckwerke hat Dr. Beer das letzte Capitel No. 25 benützt, welches aber, wie die vorhergehenden von No. 17 ab, gar nicht zum **תנא דבי אליהו** gehört, was an einem anderen Orte bewiesen werden soll. Allein im eigentlichen **תנא דבי אליהו רבה** findet sich eine Abraham-Legende, nur fehlt sie in den Druckwerken.

Ich bin im Besitze einer photographischen Copie dieses Werkes nach einem vaticanischen Manuscripte aus dem Jahre 4833 (1073), welches ich noch im Laufe dieses Jahres zu ediren beabsichtige; dasselbe enthält Manches, was in der editio princeps fehlt, unter Anderem auch die genannte Legende.

In der besagten Ausgabe Cap. V., Blatt 9b kommt folgender verstümmelter Satz vor: **אחד מישראל שיש עליו אחד מארבע מני נעים**: **שנאמר ואברהם וקן בא בימים**. Der Verfasser des **דערא**, und, dem alle späteren Herausgeber folgen, hat etwa sieben Zeilen, wie sie ihm seine Phantasie eingegeben, eingeschoben.

Aus dem vaticanischen Manuscripte ersieht man, dass uns der richtige **הנא דבי אלדו** noch fehlt.

In dem angeführten verstümmelten Stücke fehlen etwa neunzig Zeilen.

Was zu dem Satze **שנאמר ואברהם וקן בא בימים** gehört, lasse ich hier folgen, ohne jede Veränderung oder Anmerkung; nur die Trennungspunkte sind grösstentheils von mir eingefügt.

מפני מה וזה אברהם לחיים שלא בעשר ושלא בעשר הרע בשלם הזה  
מה שעתיד ליתן לצדיקים לשלם הבא . מפני שמסר עצמו על כבוד שמים  
למיתה באור כשרים . וכל המוסר את עצמו על כבוד שמים למיתה שותת לו  
חיים לשלם הזה והחיים רבים וארוכים לשלם הבא שאין להן סוף . מין . הרע  
לך שכן . בית אביו של אברהם עובדי עבודה זרה . היו ששין עבודות  
וזה ורצאן ומוכרין בשוק . יום אחד הגיע לאברהם למסור . בא אחד  
ואמר לו . בנחמה פסל זה . אמר לו בשלשה מנה . אמר לו בן כמה שנים  
אתה . אמר לו . בן שלשים שנה . אמר לו . אתה בן שלשים שנה ותעבוד  
לזה שנשיתי אותו היום . נסתלק והלך לו : שוב בא אחד . אמר לו בכמה  
פסל זה . אמר לו . בחמישה מנה . אמר לו . בן כמה שנים אתה . אמר לו .  
בן חמשים שנה . אמר לו . אתה בן חמשים שנה ותעבוד לזה שנשיתי היום .  
נסתלק והלך לו : שנשיתי דבריו למסור . שלא והבאן והעמידוהו לפניו . אמר  
בן תרח נסה לי אלה יפה שדא לי . נכנס ואמר לבית אבין . עשו לי פסל  
יפה . תיקניו פסקוהו וחורבו לו סימנין . והלך ורצאן לו : תדקרוהו של  
אברהם אביו . אותו היום מעון היה וירד מטר בו ביזם לפי כך לירד לתוך  
כבשן אש . נמרוד יושב וכל דור הפלגה יושבין . נכנס והעמידו באמצע . ירד  
והיבד את דבריו . אמר לו . אם לא למי אנכוד . אמר לו . לאלהי האלהים  
ואדוני האדונים שמלכותו קיימת בשמים ובארץ ובשמי שמים העליונים . אמר  
לו . ואני אנכוד לאלוה של אש והרעי משלך אותך בתוכה . יבא אלוה  
שאתה אומר עליו וצילך מתוך כבשן של אש : מיד כפתוהו ונקדוהו ונתתו  
על גבי הארץ . והקפדו שנים מארבע רוחות . חמש מאות אמות לצפון .  
חמש מאות אמות לדרום . חמש מאות אמות למערב . חמש מאות אמות  
למזרח . הקפיו והצטו קח את הארץ : כל בית של תרח שוב עבודה זרה  
היה . וזה אתה שנה לא הקד בוראדו . מיד באו טבעו ובני נירו והיו  
מטפחין על ראשו . ואימרים לו . משתה בורסה גדולה . בן שאהא אימר נירו .  
יורש העולם הזה והעולם הבא שרפו נמרוד באש . מיד נתלילו החמיו של  
הקב"ה וירד משמי שמים העליונים ממקום כבודו נירלו ותפארתו קדושת  
שמו תגדול . והציל את אברהם אביו מתוך איתה ביטה ומתוך איתה כלמה  
ומתוך כבשן אש . שנאמר אי ה' אשר הצאקו וניו : ובין ששיה נם לאביו  
אברהם היה להן פתחן פה לפני דור הפלגה . פחשיב תסוכה במקומה . על  
תרח ועל אברהם בנו היו אימרים . חכם בני ושמה לבי ואשיבה תרפי דבר .  
אלו בני דור הפלגה . שמתוך הרמיוהו הרע את בני . והנאצא אבוד מן העולם  
הזה ומן העולם הבא : נמר וצא משם לשם שמים . שנאמר רקח תרח את  
אפרם בנו וגו' . שפרו שיצא משם . וזה והמליך הקב"ה את אברהם בנו





# Die Finger

in Litteratur und Folklore der Juden.

Von

**Immanuel Löw.**

---

Kaufmann bespricht in seiner von stupender Gelehrsamkeit, vollkommener Beherrschung und künstlerischer Gestaltung des Stoffes zeugenden Arbeit über die Sinne auch den Tastsinn. Er hebt hervor, dass man nach dem Vorgange der lauterer Brüder der Spitze des Zeigefingers das feinste Getast zuschrieb<sup>1)</sup>. Sonst ist von philosophischer oder physiologischer Betrachtung der Finger aus jüdischen Kreisen nicht viel zu berichten. Die Fünffzahl der Finger und der Sinne zwang sozusagen zum „Versuche einer Harmonisirung“<sup>2)</sup>. Um 1300 findet sich die ziemlich abgeschmackte Parallele bei Gerson b. Salomo und Anderen<sup>3)</sup>, in welcher Weise zwischen je einem Finger und einem Sinnesorgane eine natürliche, sich unwillkürlich geltend machende Beziehung besteht. Der Daumen reinigt den Sitz des Geschmackes, den Mund; der Zeigefinger ist zur Reinigung der Nase berufen; der Mittelfinger ist vorzugsweise Sitz des Tastsinns; der Goldfinger ist zum Auswischen der Augen geeignet und der kleine Finger, auch deutsch Ohrfinger genannt,

---

<sup>1)</sup> Kaufmann, Die Sinne. Beitr. z. Gesch. d. Phys. u. Psychol. im Mittelalter. Bpest, 1884, 179.

<sup>2)</sup> Kaufmann, das. 76.

<sup>3)</sup> Schaar Haschamajim 65b. Kaufmann führt Aldabi, Schebile Emunah IV f. 57a Amst. und Bachja, Schulchan Arba, Prag, 1783, 15b an. Zu Bachja ist Thoracommentar, Zaw Ende nachzutragen, woraus M. Talpijoth s. v. ריחן u. Samuel b. David Halevi, Nachalath Schivah XII f. 35d.

dringt am leichtesten in's Ohr ein. Damit man sich an der Parallele nicht allzusehr stosse, sei daran erinnert, dass bei den Römern der Daumen der Venus, der Zeigefinger dem Mars, der Mittelfinger dem Saturn, der Goldfinger dem Sol, der kleine Finger dem Merkur heilig war<sup>1)</sup>.

Die Agada erzählt: Der Mensch war ursprünglich mit ungetheilter Hand erschaffen worden und erst Noah wurde mit getheilter Hand, d. h. mit Fingern an den Händen, geboren. darum sprach sein Vater bei der Geburt: Dieser wird uns trösten wegen unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände (נַעֲבֹד יְדַיִם). Es ist in diesen Vorstellungen die Werthschätzung der menschlichen Hand ausgesprochen, wie in Anaxagoras Lehre, der Mensch sei das klügste Geschöpf, weil er Hände habe<sup>2)</sup>. Jonathan Eybeschütz, der diesen Midrasch anführt, wendet ihn zu folgender erbaulichen Betrachtung an: Vor dem Sünden-falle brauchte Adam keine getheilten Finger, denn erst durch den Sündenfall wurde der Versucher seinem Ohre gefährlich und erst da mussten die Finger getheilt werden und die schon talmudisch hervorgehobene kegelförmige Spitze<sup>3)</sup> erhalten, um das Ohr gegen die Einflüsterungen der Sünde zu schützen<sup>4)</sup>.

Noah, der Erste, der das Werkzeug der Werkzeuge<sup>5)</sup>, die

<sup>1)</sup> Echtermeyer, Th., Proben aus einer Abhandlung über Namen und symbolische Bedeutung der Finger bei den Griechen und Römern. (Bericht des . . Pädagogiums zu Halle 1835). 7.

<sup>2)</sup> Isak Jehuda Halevi (Ende d. XIII. Jh), Paaneach Raza zu 1 M 32a, f. 3b, Amsterdam, 1698: וּבְמִדְרַשׁ אֲבִיבֵר אֲמַר שֶׁכָּל הַגּוֹלִימוֹת קָדָם כֹּחַ הָיוּ יְדֵיהֶם אֲרוּקוֹת: וּבְמִדְרַשׁ מִכְלֵי שִׁדּוּחַ הַיְלֹק אֲבִיבֵר כִּי לֹא הָיוּ צִרְיִים לַעֲבֹד אֲדָמָה וְכֹחַ יְדֵיהֶם עָם חֲתָךְ אֲבִיבֵר וְכֹחַ הָיוּ לְכַף שִׁדּוּחַ הָיוּ צִרְיִים לְכַף לַעֲבֹדָה אֲדָמָה. (וְהָיוּ דֹקְרוֹן לְשׁוֹן וְנִסְתַּבֵּן יְדֵיהֶם מִן הָאֲדָמָה שֶׁעַד עַתָּה הָיוּ עֲצֵב יְדֵיהֶם מִכּוֹחַ הָאֲדָמָה: מִדְּשִׁישׁ וְהִשְׁתַּבֵּן יְדֵיהֶם בְּנִימְסָרָא יְדֵיהֶם הָיוּ בְּלִי חִלּוּקִים אֲבִיבֵר אוֹ יְדֵיהֶם בְּלִי חִלּוּקִים רֵאשִׁיבִימִים)

Dass es dem Verfasser des Paaneach Raza an Gematria-Belegen für den Midrasch nicht fehlt, ist natürlich. — Gerland, Anthropol. Beitr., 1875, I, 240.

<sup>3)</sup> Kt. 5b. Jesus legt dem Tauben die Finger in die Ohren, Marc. 7, 33.

<sup>4)</sup> Jaaroith Dewasch Sulzbach I 69c. Er führt den Midrasch aus Jalkut 1 M z. St. an.

<sup>5)</sup> Die Hand ist das Werkzeug der Werkzeuge. Dieser Ausspruch lässt sich von Aristoteles (von den Theilen der Thiere IV, 10,7) bis Steinthal (Abriss d. Sprachwiss. I, 342) verfolgen.

mit freibeweglichen Finger bewaffnete Hand besass, hat auch die wichtigsten Werkzeuge, das Ackergeräth, erfunden. Er heisst darum: der Tröster. Der späte Midrasch, der letzteres berichtet, giebt allerdings an, Noah sei der Tröster, weil er die Pflugschar erfand, während man bis dahin die Erde mit den Fingern aufgerissen hatte<sup>1)</sup>.

An Redensarten, in denen die Finger eine Rolle spielen, fehlt es nicht. Einem die Finger zwischen die Zähne stecken ist schon mischnische Redensart für Veranlassung geben<sup>2)</sup>.

Suche nicht zu tief in die Geheimnisse Gottes einzudringen, denn über einen gewissen Punkt hinaus ist's, als ob du mit dem Finger in's Auge führest. So oft der Finger in's Auge stösst, thränt das Auge<sup>3)</sup>. Man verletzt sich keinen Finger hienieden, wenn es nicht in der Höhe bestimmt ist<sup>4)</sup>. Im Tempel zu Jerusalem war ein solcher Andrang, dass man keinen Finger zwischen die Leute stecken konnte<sup>5)</sup>.

Der Finger eines Nichtjuden ist dabei — er hat Theil an der Sache<sup>6)</sup> — und umgekehrt: der Finger eines Juden ist hier eingedrungen. So sagen die Grossen Rom's, da ihr Anschlag durch Ruben b. Strobilos vereitelt wird<sup>7)</sup>.

Wie das Urbild des Shylock ein Pfund Fleisch aus dem eigenen Körper, so verwettet nach der von Schudt berichteten

1) Tanchuma, Bereschith 11. R. David Kimchi z. St. (Pressburg 1842) modificirt die Angabe Tanchuma's, der alle Ackergeräthe von Noah erfinden lässt, dahin, man habe sich mit Hacke und Spaten behelfen müssen, Noah aber habe den Pflug erfunden. Midr. Agada Buber u. Raschi 1 M 529. Aron b. El. d. Nikom., Kether Thora z. St. u. Jos. b. Sal. in Tirath Kessef zu Miwchar I, 34, n. 117.

2) T Nazir III 2873-6. j Ned. XI 42d69 j Kt. VII 31b34 b Kt. 71a נתן בן יצחק Rabinisch: R Tam, Sefer Hajaschar 623 Rosenthal: לא ידע שמה לא שמה אצבעותי באדם בין שניו.

3) Bote Midraschoth I, 13. Aeltere Stellen in anderem Sinne Aruch I 249a. Nidda 13a.

4) Challin 7 b.

5) Aboth Nathan A XXXV, p 106, Scheciter. Rabinisch: Ich fürchte, die Grossen versengen mich mit dem Hauche ihres Mundes קטנה ביהם אצבע קטנה ביהם Minchath Kenaath, 4, Kaufmann.

6) T Bechor II 53525.

7) Bet Hamidrasch VI, 129. Hal. Ged. 6031 Hildesheimer.

Sage um 1040 ein Jude einen Finger gegen den Bischof Wazo von Lüttich. „Er disputirte mit dem Bischof und that die Offerte, wenn Wazo einen Ohm Wein setzen wollte, so wollte er hingegen einen Finger von seiner rechten Hand abschneiden zu lassen geloben, wo er überwunden würde aus der heiligen Schrift. Wazo aber trieb ihn aus dem alten Testamente so in die Enge, dass er sich für überwunden erklärte. Wazo ergriff den Finger, liess ihn aber wieder los und sprach, er sollte den Finger noch so lange in Verwahrung behalten, bis er ihn verlangen werde“<sup>1)</sup>.

Der Finger R. Eleazar b. Arach's wiegt alle anderen Gelehrten auf<sup>2)</sup>, lautet, an das biblische: mein kleiner Finger ist dicker als meines Vaters Lenden<sup>3)</sup> erinnernd, eine Recension des hyperbolischen Ausspruches über den Werth des genannten Gelehrten. In dem hyperbolischen Ausspruche: wenn alle Meere Tinte wären, sagt R. Eliezer von sich, er habe trotz der grossen Masse des Lehrstoffes, den er sich aneignete, seinen Lehrern nur so viel abgenommen, als ob er den Finger in's Meer getaucht hätte<sup>4)</sup>.

Die Ehebrecherin hat ihrem Buhlen mit dem Finger gewinkt, darum fallen ihr die Nägel aus<sup>5)</sup>.

Og rühmt sich, er zerdrücke den Abraham von Gott verliehenen Sohn, wenn er einen Finger auf ihn setzt<sup>6)</sup>. Elija heilt den Zahn Rabbi Jehuda's, des Patriarchen, indem er den Finger auf ihn legt<sup>7)</sup>. Mit Fingern weisen ist biblisch<sup>8)</sup> und wird auch im Midrasch angewendet<sup>9)</sup>. Esther streckt den

1) Schudt, Jüd. Merckw. IIb, 113..

2) מִצְרֵי אֶת כּוֹל . . . אֲבוֹתָן Aboth Nathan B XXIX, p. 59, Schechter.

3) 1 K 1210.

4) בָּאֵדָם הַטִּיבֵל אֶצְבְּעֵי בִים Aboth Nathan A XXV, p. 81a, Schechter. Vgl. wie die Fliege הַטִּיבֵל בִּים הַיָּדִיל Soferim XXI, 8.

5) Bemidbar r. 9.24.

6) Ber. r. 53,10.

7) j Kt 35a51. j Kt. 32b45.

8) Spr. 613. Jes. 589.

9) Pesikta 85a, Buber. Echa r. Pethichta 12: מִצְרֵי כָאֲבוֹתָן (Kob. r. 8,8 מִצְרֵי). מִצְרֵי B Tanch, Ki thissa, 13. Schem. r. 23. 41,7 und sonst.

Finger gegen den König aus, ein Engel schlägt ihn auf die Seite, damit sie auf Haman deute<sup>1)</sup>. Die Kinder zeigen bei dem Triumphgesange am Schilfmeere auf den himmlischen Retter, indem sie sprechen: „Dies (יְיָ) ist mein Gott“<sup>2)</sup>.

Dasselbe יְיָ wird mehrfach so gedeutet, dass Gott dem Mose gewisse nur durch Anschauungsunterricht erklärbare Dinge mit dem Finger gezeigt habe<sup>3)</sup>. R. Akiba lässt in solcher Weise Mose über drei Dinge belehrt werden: über den Leuchter des Heiligthums, die unreinen Kriechthiere und den Neumond. Dazu kam noch die Schekelmünze wegen: יְיָ יִשְׂרָאֵל. Auch Palästina zeigt Gott dem Mose mit dem Finger<sup>4)</sup> und ebenso zeigt ihm der Engel Metator die Grenzen des heiligen Landes<sup>5)</sup>.

Der Finger Gottes ist biblisches Bild<sup>6)</sup>: die Himmel sind seiner Finger Werk<sup>7)</sup>. Das Bild erhält sich. Eleazar Kalir singt:

Die Speicher des Windes mass er mit seinem Gewichte,  
Die Urgewässer mit der hohlen Hand,  
Alle Gebirge wog er mit dem Zeigefinger,  
Und die Hügel der Urwelt trägt er mit seines Daumes Glanz,  
Die Erde und all ihren Staub fasst er mit dem Mittelfinger<sup>8)</sup>.

Alter tannaitischer Midrasch folgert aus der Hand Gottes, die Israel am Meere sah, dass die Plagen am Meere vielfache waren: hatte ja schon der eine Finger in Egypten zehn Plagen

<sup>1)</sup> Megilla 16a. Aguddath Aggadoth I. 74.

<sup>2)</sup> Targ j I u. II 2M152 und Raschi z. St.

<sup>3)</sup> Mechilta 2b, Friedm. z. St. — Schem. r. 15,28, wo alle Parallelstellen verzeichnet sind. Pesikta 54b, Buber. Pesikta r. 78 a, Friedm. — Pirke R. Eliëzer 23 Anf. Elija Mizrachi, Ki Thissa 301s. — Ein Merkwort מִיָּדָיו für die gezeigten Dinge Astruc (XIV Jh.) Midresche ha-Torah 99 und Eppenstein z. St. Bachja Behaal. 198d.

<sup>4)</sup> Mechilta zu Dt p. 2, Hoffmann 1897. — Alle Specialitäten des Gesetzes zeigte Gott dem Mose auf Sinai מִיָּדָיו, aber ohne Finger Megilla 19b.

<sup>5)</sup> Sifre II 338, 141a, Friedm.

<sup>6)</sup> 2 M 81s. 311s. 5 M 910.

<sup>7)</sup> Ps. 8, 4. — Man soll Sonntag kein Holz schneiden, denn man schneidet in den Finger Gottes. Ungarischer Volksglaube.

<sup>8)</sup> Silluk Schekalim. Zunz, Syn. P., 130.

vollstreckt<sup>1)</sup>. Die Hand im Gegensatz zum Finger Gottes wird auch sonst hervorgehoben<sup>2)</sup>.

Der Finger Gottes wurde von Alters her bildlich aufgefasst<sup>3)</sup>. Auch Tertullian sagt: *Virtutem creatoris digitum Dei appellaverunt*<sup>4)</sup>. Nur 2 M 31<sup>18</sup> behalten die Targume den Ausdruck bei, was Maimūni eingehend erläutert<sup>5)</sup>. Philosophisch versucht Isak Ibn Latif den Ausdruck zu erklären<sup>6)</sup>, kabbalistisch wird er im Sohar verwertet. 830 wirft Agobard den Rabbinen vor, dass sie Gott unbewegliche Finger andichten<sup>7)</sup>. Samuel Heida setzt in kabbalistischer Weise auseinander: Gott als körperloser Geist habe keinen Finger, der Finger Gottes ist also nur ein Beiname der Schechina, wie denn der Gottesname יהוה dem Zahlenwerte der Namen seiner Buchstaben nach den Zahlenwert von אלהים hat<sup>8)</sup>.

Jeder der fünf Finger der Rechten Gottes, lässt ein pseudepigraphischer Midrasch den R. Ismael sagen, hat im göttlichen Werke der Erlösung eine besondere Aufgabe zu erfüllen<sup>9)</sup>. Der kleine Finger<sup>10)</sup> unterwies den Noah, als er die Arche baute;

<sup>1)</sup> Mechilta 33b., Friedm. — Pessach-Haggada. Schem. r. 23, 9. 5. 14. M Till. 78, 15, Buber. Grünbaum, Neue Beiträge, 287.

<sup>2)</sup> Midr. Agada 2 M 8, 15 Buber.

<sup>3)</sup> Dies hinderte aber nicht, dass die Kabbala im Schiur Komah die Maasse von Gottes Fingern angab. Eisenmenger, Entd. Judenth. I, 3.

<sup>4)</sup> Rosenmüller, Schol. ad 2 M 815.

<sup>5)</sup> More I 66, Munk z. St. — Bacher, Die Bibelexegese Moses Maimūni's, 42. 136.

<sup>6)</sup> Zurath ha-Olam, Wien 1860, Stern, p. 37 f.

<sup>7)</sup> Sohar II 84b. Israel sah die gewaltige Hand, 2 M 14<sup>31</sup>: erst nachdem die Plagen durch die fünf Finger herbeigeführt worden waren, sah Israel die ganze gewaltige Hand, denn weniger als fünf Finger kann man nicht Hand nennen. II 52b, 53b, III 280a unten. Zunz, g V<sup>2</sup>, 417 n.

<sup>8)</sup> Zikkukin de-Nura in Elija r. I, p 77, Warschau 1880.

<sup>9)</sup> Pirke R. Eli'zer 48. Jalk. Wa'era 183 f 56d. Micha 553f 82a. Jalk. Chadash, G'ullia No. 9. 25. In etwas abweichender Fassung Daath Zekenim, Ki Thissa Anf., f 50a bei David Luria z. St. Eisenmenger II, 789.

<sup>10)</sup> Mit dem kleinen Finger zerstört der Engel die sodomitische Pentapolis. Ber. r. 51, 4.

der Goldfinger schlug die Egypter; der Mittelfinger<sup>1)</sup> schrieb die Tafeln des Gesetzes; der Zeigefinger wies auf die als Lösegeld zu verwendende Schekelmünze, Daumen aber und die ganze Hand werden das Strafgericht an Esau vollziehen.<sup>2)</sup>

Analoges findet sich auch in christlichen Kreisen. „Der Finger Gottes ist dessen unumschränkte göttliche Kraft. Die allmächtige Hand Gottes hat gleichsam fünf Finger: den Schöpfungsfinger Ps. 84, den Wunderfinger 2 M 8<sup>19</sup> 3<sup>18</sup> Luc. 11<sup>20</sup>, den Schreibfinger, womit er das Gesetz in die Herzen geschrieben Jer. 31<sup>33</sup>, die Sünden aufzeichnet, 17<sup>1</sup>, die Namen der Gläubigen in's Buch des Lebens einträgt, Luc. 10<sup>20</sup>, den Anklopfinger Offb. 3<sup>20</sup> und den Gerichtsfinger Dan. 5<sup>5</sup>.“ So Büchner's Handconcordanz in der Auflage von 1877 und wahrscheinlich auch in den neueren Auflagen.

Nach arabischer Sage liess Gott aus einem seiner Finger Wasser fliessen, aus einem andern Milch, aus einem dritten Honig, aus einem vierten Dattelsaft und aus dem fünften Butter, um Abraham zu ernähren. Daher sagt man von dem, der auf unbekannten Wegen zu Nahrung und Kenntniss gelangt, er habe es aus den Fingern gesogen, wie Abraham. Nach jüdischer Sage wurde Abraham in der Höhle, in der er geboren ward, durch den Engel Gabriel ernährt, der ihn Milch aus seinem rechten Finger saugen liess<sup>3)</sup>.

In dem pseudoambrosianischen Pfingsthymnus *Veni creator spiritus* heisst Jesus, der auch sonst *digitus* genannt wird<sup>4)</sup>, *digitus paternae dexterae*<sup>5)</sup>. Die Hand aus den Wolken ist

1) Nach Sefer Chassidim 693, Wist. wurden die Tafeln mit dem Zeigefinger geschrieben. — Jesus schreibt mit dem Finger auf die Erde. Joh. 8, 6, Ewald Gesch. d. Volkes Isr. 2. V, 400.

2) Gott schrieb mit dem Zeigefinger auf die Krone des Metator-Engels die Buchstaben, mittelst derer Himmel und Erde, Meere und Flüsse, Sterne und Sternbilder, die ganze Ordnung der Schöpfung in's Dasein gerufen wurde. Jalk. Reubeni 25c.

3) Beer, Leben Abrahams, 3 und 102.

4) Grimm s. v. Daume aus Orientius.

5) Alt, Christl. Cultus, 425. Jesus hat lange Finger gehabt. Das. 110. Der Daumen Johannes des Täufers als Reliquie. Das. 107.



christliches Symbol Gottes<sup>1)</sup>. Bei der erwiesenen Abhängigkeit jüdischer Illustratoren von christlichen Kunsttypen ist es nicht auffallend, dass in der Haggadah von Sarajevo Abraham von der Opferung Isak's durch die aus Wolken hervordringende Hand Gottes oder eines Engels — es ist eine geballte Faust mit ausgestrecktem Zeigefinger — zurückgehalten wird<sup>2)</sup>.

In bildlicher Darstellung begegnen wir innerhalb der jüdischen Kreise den Fingern meist in den Priesterhänden, die auf Grabsteinen der Nachkommen Aron's selten fehlen und auch als Buchschmuck häufig genug vorkommen. Abraham Menachem b. Jakob Hakohen Rabe aus Porto — Rapoport — verwendet in seinem 1583 in Cremona geschriebenen Nachworte zu seinem Thoracommentare einen Raben und im quergetheilten Schilde darüber zwei Priesterhände als Wappenzeichen<sup>3)</sup>.

Die Priester, die den Segen erteilten, mussten fehlerlose Finger haben<sup>4)</sup>. Beim Ertheilen des Priestersegens waren die Finger nach talmudischem Berichte ausgestreckt<sup>5)</sup>. Das Theilen der Finger in der bekannten Weise der Kohanim-Hände scheint alter Gebrauch zu sein, obwohl er talmudisch nicht bezeugt ist.

Schon die Gaonen werden über die Bedeutung der Sitte befragt<sup>6)</sup> und sind um die Antwort verlegen. Der Gestus soll die Ehrfurcht der segenertheilenden Priester vor der segenspendenden Schechina ausdrücken. Der palästinische Midrasch kennt die Sitte, die er durch den Hinweis auf HL 2, begründet: Mein Geliebter, — Gott — schon steht Er hinter unserer

<sup>1)</sup> Piper, Mythologie d. christl. Kunst, 1847, 1<sup>b</sup>, 4. Auber, Histoire et théorie du symbolique religieux, 1872, IV, 110.

<sup>2)</sup> D. H. Müller u. J. v. Schlosser, Die Haggadah von Sarajevo. Wien, 1898, Tafelband, Tafel 8.

<sup>3)</sup> Minchah Belulah, Verona 1594, 207b.

<sup>4)</sup> Meg. 4, 8. T IV 2281. 2. b 24b (שקמות, עקשות). j. IV 75b 1Z, Tur u. Sch. Ar. Or. Ch. 128. — Zu den Leibesfehlern T Bech. V 540s (מירובות), עקמי, מורכבות, (נדר) גרומות.

<sup>5)</sup> Sota 39b אֵין דְּבָרִים רְשָׁאִים לְכִיף קֶשֶׁר (לֶקַח מִיב נֶשֶׁא : קֶשֶׁר) אֶצְבָּעוֹתָם מִן הַצָּבֹד מִדֵּי שִׁחֹר פְּנִים מִן הַצָּבֹד.

<sup>6)</sup> Aruch sv. הלן und Kohut 2, St. = Machzor Vitry p. 104. Brück, Rabbinische Ceremonialgebräuche (1837), 62.

Mauer, späht durch die Fenster, — zwischen den Schultern der Priester durch — blickt durch die Gitter, — durch die gitterartig gruppirten Finger der Priester. Die Anlehnung an das Bibelwort hat dem Brauche seine Sanction ertheilt und ihm Bestand verliehen<sup>1)</sup>.

Die zehn Finger fanden ihre natürliche Parallele in den zehn Sphären. Im Buche Bahir wird denn auch erklärt, der Priestersegen müsse mit den ausgestreckten zehn Fingern ertheilt werden, weil diese auf die zehn Sphären hinweisen<sup>2)</sup>. Man soll wegen dieses geheimen Zusammenhanges die zehn Finger niemals in vanum, sondern nur im Gebete und beim Priestersegen emporheben, meint der treue Hirte im Sohar<sup>3)</sup>. In ähnlichem Sinne wird der Sieg über Amalek durch Mosis erhobene Finger kabbalistisch begründet<sup>4)</sup>. Rabbi Jehuda der Patriarch hebt vor seinem Tode alle zehn Finger empor und spricht: „Herr der Welt, du weisst, ich habe mich mit allen zehn Fingern um die Thora gemüht und habe keinen kleinen Finger gross davon Vortheil gezogen“<sup>5)</sup>.

Die Hand erheben ist biblisch für schwören, doch wurde das Erheben der Hände beim Eide später durch das nachbiblische Berühren einer geheiligten Sache (נִסְּתָהּ בְּיָדָיו) verdrängt<sup>6)</sup>, so dass es erst aus fremder Sitte stammt, wenn aus dem Mittelalter berichtet wird, ein Ehepaar habe mit erhobener rechter Hand gelobt, dass der überlebende Theil nicht wieder heirathen werde<sup>7)</sup>. Christliche Sitte fordert das Erheben der vollen Hand und das Ausstrecken dreier Finger, was man vielfach auf die Dreieinigkeit bezog, obwohl es schon im alten Rom üblich gewesen sein soll. Frauen und Geistliche pflegten

1) Pesikta 49a, Buber z. St. Pes. r. 72a, Friedm. Tanch. Naso 8. B. Tanch. Naso 15. Midr. Schir., Grünhut und Schir. r. 2, 9. Bem. r. 11, 2. — Ar. I, 406. Schibbole, ha-Leket p. 21.

2) שׁוֹהַר אֱמוּנָה 186a.

3) III, 145a. II, 67a.

4) Bachja, Vajchi 71d. Beschallach 105c. Naso 193b.

5) Ktub. 104a.

6) Löw Lipót, a zsidó eskü, 16.

7) AG R. M. b. Baruch, Nr. 118, Lemberg.

die drei Finger auf die Brust zu legen<sup>1)</sup>. Daher der Volksglaube: Wer einen Meineid schwört, dem schwären die bei dem falschen Schwur erhobenen drei Finger ab. Andere behaupten, dass sie, wenn er auf dem Todtenbette liegt, zuerst sterben und vor seinem Tode verwesen<sup>2)</sup>).

Mit der Spanne vom Daumen bis zum Mittelfinger mass Gott den Staub der Erde, so lautet eine Erklärung bei Raschi für **בשליש** Jes. 40<sup>12</sup>. Daran knüpft um 1200 christliche Polemik an, um es mit in trinitate zu übersetzen, während die Vulgata *tribus digitis* hat<sup>3)</sup>. Luther übersetzt und erklärt Dreyling, das ist ein Mass dreyer Finger breit. Dreiling belegt Grimm auch für Dreieinigkeit, so dass der exegetische Scherz von trinitas auch hier anwendbar wäre.

Die Finger und die zehn Gebote werden sowohl in jüdischen<sup>4)</sup> als auch in christlichen<sup>5)</sup> Kreisen in Parallele gesetzt. Dazu kommt mehrfach die Combination mit anderen Zehnzahlen, wie den Sefiroth und den zehn Schöpfungsworten. Die zwei Tafeln entsprechen natürlich den zwei Händen.

Wie die zehn Finger den Schöpfungsworten entsprechen, so entsprechen die achtundzwanzig Glieder der Hände, die beim Händewaschen in Betracht kommen, den achtundzwanzig Buchstaben des ersten Verses der heiligen Schrift, mit dem die Schöpfungsgeschichte beginnt. Wer im Händewaschen lässig ist, verwirkt darum sein Anrecht an der Welt<sup>6)</sup>.

Vier Finger deuten auf die vier Weltreiche, der von den übrigen abgesonderte Daumen auf das durch seine Lebensführung von den übrigen Völkern gesonderte Israel<sup>7)</sup>. Rom

1) Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide, Göttingen 1824, 105. 167.

2) Zeitschrift f. Ethnologie XV 92: Krause, Abergläubische Kuren in Berlin und nächster Umgebung.

3) Güdemann, Gesch. Erz., I (1880), 39.

4) Midr. Tadsche XXVI, Epstein: **כף אחת עשרה וזה כנף " באמרות שנקרא** ביום השלום וכנף " דרבנן (וי ספרות) ו" אצבעות

5) Friederich, Symbolik der mos. Stiftshütte, 120. 122 nach Grotius.

6) Sohar III, 245 b.

7) Azulai, Midbar Kedemoth, ו, No. 8.

wird **בטל אצבעות** genannt, indem 2 S 21<sup>20</sup> mit Daniel 2<sup>42</sup> — und die Zehen der Füße theils eisern, theils thönern — combinirt wird<sup>1)</sup>. Der nach 2 S 21<sup>10</sup> und 2 C 20<sup>6</sup> bei Gath von Jonathar., David's Brudersohn, getödtete Mensch, der an den Händen je sechs Finger, an den Füßen je sechs Zehen hatte — ein Bilfinger — hatte eine abnorme Fingerbildung, die auch in mischnischer Quelle unter den Missbildungen erwähnt wird<sup>2)</sup>.

Als Missbildung erwähnt der Midrasch einen Knaben, der nur vier Finger hat<sup>3)</sup>.

Der normale Finger und die normale Zehe haben nach der Mischna je sechs Glieder<sup>4)</sup>. Ein Fingergelenk heisst — wie jedes andere Gelenk — **פרק**<sup>5)</sup>, die Fingerwurzel **אצבע**.

Legt man die Hand — es soll die Linke sein — auf ein Grab, so recitire man den Vers. Jes. 58<sup>11</sup> . . . **יָדְךָ**, denn die 15 Worte (?) desselben entsprechen den 15 Gliedern der Hand<sup>6)</sup>.

Die Syrer kennen ausser **אצבע** folgende Namen der Finger:

1. **אצבע** pollex = **אצבע** Peschitto und sonst.
2. **אצבע** index, künstlich gebildeter, aus dem gr. *λεχναός*, der Lecker (plattdeutsch Botterlicker, Echtermeyer 16) übersetzter Name. Syrisch: **אצבע**<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Midr. Tillim Ps. 185 und Jalk. Machiri Ps. 187, Buber.

<sup>2)</sup> T Bechor. V 540s. Im Folklore anderer Völker sind 6 Finger von besonderer Vorbedeutung. Lenormant, Magie 479. 481 — **אצבע יתירה** beim Menschen. GA R. Meir b. Baruch, Nr. 659, Bpest.

<sup>3)</sup> MTillim 8,2, Buber. In Pes. r. 128a, Friedm. dafür **אצבעות** **מקטועות**, in Schir r. 8 11 **גידים אצבעות**. Ein Leibesfehler: **אצבעות** **בלילות** Alfabet R. Ak'ba, Bet Hamidrasch III, 17.

<sup>4)</sup> Ohol. 1,8. Kazenelson, Die normale und pathol. Anatomie des Talmud, 184.

<sup>5)</sup> **אצבע** T Sifra Zaw. 42a, Weiss **קשר** siehe oben und syr. **קשרא**.

<sup>6)</sup> T Kel. Bm VII 5853s T Ohol. II 59837.

<sup>7)</sup> T Kel. Bm VII 5861 T Mikw. III 6553s T Zabim V 6792s j Ter. 45d17 j Joma 42b2s. — Vgl. **אצבע של אצבע** GA. R. Meir b. Baruch, Nr. 239, Bpest.

<sup>8)</sup> Sachor le-Abraham **אבל** Bchsth. A f. 178b. Burke Josef O. Ch. 224.

<sup>9)</sup> Auch nach brieflicher Mittheilung des Herrn Prof. Margoliouth in Oxford scheint **אצבע** **אצבע**, die gebräuchliche Bezeichnung des Zeigefingers zu sein. So bei Assemani, Cod. Liturg. Eccl. universal., I 176. VI 25; plur: VIII, 2. 41 **אצבע** **אצבע** **אצבע** **אצבע**.

3. **صم** **medius** (summus, infamis, impudicus, ungarisch nevetlen).

4. **ص** wird für **בנصر** gesetzt, quartus, anularis, Goldfinger. Jacobus (Dionysius) bar Salibi (gest. 1171 Duval, Litt. syr.<sup>2</sup>, 279. 399) über die Theile des menschlichen Körpers bei P.Smith 571. Es ist aus Texten nicht zu belegen. Elias Nisibenus 9 nennt den Goldfinger **ص**, was der richtige syrische Name sein wird. Man darf vermuthen, dass **ص** gelehrte Analogiebildung nach **ص** **خنصر** ist. Das talmudische **בנצרא**<sup>1)</sup> hat Lewysohn, Zoologie 34 n zu Unrecht mit **בנصر** zusammengestellt. Die Bedeutung Finger ist nicht erwiesen.

5. **ص** **minimus** **الخنصر** (mandäisch **הצנצ** aus Texten gut belegt = **ص** **احص** BALi u. BBahlül. **ص** P.Smith 2119. **ص** **annulus**, Glossogr. bei P.Smith 588. **ص** **ص** syr. u. neugr. **زيادة الكبد** = **זרת הכבד**. Ueber diesen mischnischen Ausdruck hätte sich Largarde (Mitt. III 58) 1888 ebensogut wie Kohut 1883 und Berliner, Targum 1884 II 32 aus meinen Pflanzennamen (1881) S. 9, n. 2 Rath's erholen können, ohne „Schächtbücher“ lesen zu müssen, und ohne gegen diese einen geschmacklosen Ausfall zu unternehmen. Haj Gaon hat in diesem **הצנ**, für welches Tamid 4, 3 **אצנ** steht, das aramäische **ص**, Ohrfinger erkannt.

Der allgemeine Ausdruck für Finger ist biblisch u. mischnisch **אצנ**, = bibl-aram., targ. (auch **ארכנא** und **צנא**), syr., palästinisch syrisch, neusyrisch, arabisch und sabäisch<sup>2)</sup>. Speciell wird das Wort für den Zeigefinger gebraucht. Biblisch ist ausserdem **בן** der Daumen und **קטן** der kleine Finger, mischnisch targumisch und talmudisch: **אלינא אצנל גדל** (und **וקפא**) Daumen. Was sonst<sup>3)</sup> mischnisch-talmudisch als Fingernamen

<sup>1)</sup> So, mit R. Chananel und der von ihm citirten geonäischen Erkl., die Hss. bei Rabinowitz, R. Gerschom p. Schibbole ha-Leket p. 402. Die Identification erklärt Fleischer zu Levy I, 285 für sehr zweifelhaft. Kohut giebt ausser der oben erwähnten noch drei ganz unmögliche Erklärungen. Der geonäischen Erkl. bei R. Chan. **אצנ** **בן** kann ich leider nicht beikommen.

<sup>2)</sup> Gesenius<sup>11</sup> sv.

<sup>3)</sup> Ausser **צד**, S. unten.

vorkommt, scheint künstliche Bildung zu sein. Wenn man alle fünf Finger nennen will, so heissen sie: **גידל** Daumen, **אצבע** Zeigefinger, **אמה** Mittelfinger, **קמצה** Goldfinger, **זרת** kleiner Finger<sup>1)</sup>.

Der Daumen<sup>2)</sup>, **גידל רחב** daumenbreit<sup>3)</sup> T Ohol XIV 611<sup>23</sup> (LA El. Wilna **אג**, R. Simson 13, 1 **גידל**; umgekehrt R. S. **גידל** für **גידל** TKel. Bm VII 586<sup>2</sup>) **אגדל** Joma 2, 1 jII 39d<sup>7</sup>. — **גידל** Sifra Vaj. 10b<sup>1</sup> Weiss. — Grosse Zehe TJoma I 182<sup>9</sup>: **גידל** Mech. Jithro 74a. j Ber. I 2c<sup>22</sup>. **גידל ימין** rechte grosse Zehe Chull. 7b. S. noch Levy I 302. Targum und Gitt 69a (haben für Daumen **אליה**) samaritanisch: **גל** Fleischer zu Levy Targ WB **אליה**, eigentlich wie **אליה**. Daraus hebraisirt im Midrasch **אליה** Pes r. 144a Friedm. Jalk Tillim 884f 129a (= M Till 137<sup>3</sup>), die Leviten bissen ihre Daumen ab, um nicht vor Nebukadnezar spielen zu müssen. Babli hat einmal **אליה** für Daumen, Levy sv. Ob syrisch **ܐܠܝܗܐ**, pars quarta cubitus, bei Brockelmann dazu gehört?

In Deutschland und Oesterreich-Ungarn wird bei Juden der Daumen der Leiche in Form eines **ד** in die flache Hand gebogen, dann zieht man die drei mittleren Finger über denselben wie ein **ו**, den kleinen Finger biegt man halb ein, wie ein **י**, um so aus der Hand den Gottesnamen **דוד** zu bilden<sup>4)</sup>, der auch aus dem Riemen der Handphylakterien gebildet wird.

1) Alle genannt Ket. 5b Men. 11a. Gaonen bei Aruch sv. **חלון** = Machzor Vitry 104 und die Stellen bei Kohut. Sch. Ar. Or. Ch. 179, 6 Anm. Parchon sv. **דוד**. Kohut, Dhamari 47. — **אמה** Schaare Teschuba f. 163d. Nach Levy's, wie ich glaube, unrichtiger Annahme die Bedeutung Mittelfinger übertragen auf den penis wie **אמה** Mikw 8, 3. Pes. 67b Nidda 5. 2. T. Zabim V 679<sup>29</sup>.

2) **גידל** Dalman sv. Elia Levita, Tisbi sv. **אצבע** **אצבע** und **גידל** : **גידל** : **גידל** deutsch **דוד**, ital. **טליקמו**.

3) Alles Rechnen beginnt an den Fingern, alles Messen mit den Gliedern des menschlichen Körpers. Tylor, Einl. in d. Stud. d. Anthropol., 1883, 372. 380. Als Maasse werden zum Theile schon bibl., Jer. 52<sup>21</sup>, — verwendet: der Daumen, die Daumenbreite, der Daumnagel **אגדל** של **אגדל** der Finger. Zuckermann, jüd. Maasssystem, 11. 13. G. Müller, Sefer Schiure Mizwoth, Pressburg 1880, 26a f.

4) Jetteles, M. W., **דוד** לידם **אדון**, Prag 1860, I 136. — Zu **דוד** aus den Fingern gebildet: Heilprin, Erche ha-Kinnujim f. 9a.

Buxtorf<sup>1)</sup> sagt: „Man krümmt dem Todten den Daumen in die Hand, dergestalt dass durch solche Krümmung und Falten der Hand der heilige Name Gottes Schaddai nach den hebräischen Buchstaben gebildet, bezeichnet werde, so mag ihn der Satan nicht anrühren. Sie binden aber gemeinlich den Daumen mit den Zizis-Fäden, das ist mit den Zotten, die an seinem Gebättmäntelin gehangen haben . . . sonst bliebe er nicht krumb. Dann ein todter Mensch streckt allweg die Händ und Finger auss, als wollt er damit anzeigen, dass er die Welt fahren lasse und nichts mehr seyn sey auff dieser Welt: gleich wie hiergegen die jungen Kinder, wann sie geboren werden, die Hände zugeschlossen haben, anzuzeigen, dass ihnen Gott dieser Welt Güter gegeben und gleich in ihre Hand beschlossen habe“.

Das Umbiegen der Finger und die Bildung des Gottesnamens kennt die ältere Zeit nicht<sup>2)</sup>. Selbst für Deutschland kennt sie das Buch der Frommen noch nicht<sup>3)</sup>. In Russland ist die Sitte, wie mir Herr Rabb. Dr. Grunwald schreibt, unbekannt und aus Palästina berichtet Herr Dr. L. Grünhut, dass man in Jerusalem sowohl bei deutschen wie bei spanischen Juden darauf sieht, die Finger des Todten zu strecken. Nur wenn bei Regenmangel ein hervorragender Mann stirbt, werden die Finger eingebogen, um ihm einen Zettel in die Hand drücken zu können, der irgend ein Gebet um Regen enthält.

Midraschische Stellen<sup>4)</sup> weisen darauf hin, dass die Finger der Todten gestreckt wurden. Die jetzige deutsch-jüdische Sitte stammt aus dem deutschen Folklore, obwohl der Daumen schon in alter Zeit im jüdischen Volksglauben eine Rolle spielte. Die alpartige Natur des Daumens, sagt Grimm<sup>5)</sup>, erklärt mancherlei Sitten und Gebräuche. Man pflegte bei epileptischen Anfällen

1) Judenschul (1643), Schudt, Jüd. Merckw. 11714) IIb 339. Grunwald, Mittheil. d. Vereins f. jüd. Volksk. I, 93. — Gegen Räuber, dass sie dich nicht sehen, bilde mit der Hand den Namen שדי. Deutsch — jüdisch. Grunwald das. V, 36, Nr. 57.

2) Talmudisch: וְיִשְׂרָאֵל בְּיָדָיו . . . יָרֵבֶן . . . יָרֵבֶן מִסֵּקֶד j Kil. 32b13 j Kt 35a19.

3) Sefer Chassidim 1542, Wistin.

4) Löwysohn, Mekore Minhagin, 132.

5) WB. sv. Daume. — Man darf nicht die Daumen umeinander drehen. Norwegen. Liebrecht, Z. Volkskunde, 1879, 388.

die Daumen aus der geschlossenen Hand zu brechen, um die Macht des bösen Geistes zu bewältigen, der die Krankheit verursacht . . . Den Daumen drücken<sup>1)</sup> heisst: Man will den Alp festhalten, damit er nicht störend einwirke und den günstigen Verlauf hindere. Der freundlich Gesinnte legt dann den eigenen Daumen, einen oder beide, unter die anderen vier Finger und drückt sie fest darauf. Laube erzählt: Lichnowsky, als er auf der Tribüne reden wollte, rief mir zu: „Halten Sie mir den Daumen.“ Umgekehrt sagt man in Schwaben, wenn man bei etwas Glück haben will: Heb mer de Domme. Der Daumen bedeutet auch den Römern durch sein Aufspringen Glück<sup>2)</sup>. Steht jemandem ein Examen oder sonst etwas Wichtiges bevor, so müssen die Freunde während der Entscheidungszeit den Daumen drücken, d. h. ihn in die Handfläche legen und mit den umschliessenden Fingern drücken, so gelingt alles gut, sagt man in Berlin<sup>3)</sup>. Eine junge Wiener Pianistin, die kürzlich bei uns concertirte, bat, als sie aus dem Künstlerzimmer vor das Publicum treten wollte: Haltet mir den Daumen! — Der Fleischer drückt den Daumen, während der Schächter das geschlachtete Vieh untersucht — damit es nicht terefeh werde. Ganz allgemein wird in Ungarn der Daumen gedrückt bei „zu guter Stunde sei's gesagt“. Drückt man den Daumen, so wird man von keinem Hunde angebellt, wird aus Ungarn berichtet<sup>4)</sup>.

Aus deutsch-jüdischer Hausapotheke und Hexenküche erfahren wir: Man drücke mit den beiden Daumen auf die Erde und auf die beiden grossen Zehen, spreche neunmal: pipi und speie auf die Erde, dann weicht der böse Trieb. Weiters: Zu erfahren, wer die Benehmerin eines Kindes ist, hebe man sofort, sobald man das Haus betritt, zwei Finger, Zeigefinger und Daumen in die Höhe und sage siebenmal Uriel in einem Athemzuge, nicht weniger und nicht mehr, und es verwandelt

<sup>1)</sup> Premere pollices Plinius HN 28,5 bei Echtermeyer 9.

<sup>2)</sup> Buck, M. R., Medicinischer Volksglauben und Volksaberglauben aus Schwaben. Ravensburg, 1865, 25. — Echtermeyer 6.

<sup>3)</sup> Krauss in Zeitschr. f. Ethnol. XV, 89.

<sup>4)</sup> Nyelvőr VI, 519.



sich die Hexe hinter der Thüre, und sie kann nicht von der Stelle<sup>1)</sup>. Gegen einen bösen Geist hilft es, wenn man den Daumen unter den Finger einbiegt<sup>2)</sup>.

Aus Deutschland wird vom Jahre 1823 berichtet, man habe dem Leichname der Hingerichteten in der ersten Nacht die beiden Daumen abgeschnitten<sup>3)</sup> — diese zuerst, weil sie am zauberkräftigsten sind.

Wenn die Finger eines Todten beweglich waren, so glaubte man früher auf den Halligen, dass bald einer aus seiner Familie ihm nachfolgen werde<sup>4)</sup>.

Dergleichen Vorstellungen bilden den eigentlichen Grund des Umbiegens des Daumens und der übrigen Finger, wie sie in Deutschland üblich geworden ist, so dass die Sitte auf deutscher Volkssitte beruht. Dass die so umgebogenen Finger den Gottesnamen יהוה bilden, ist spätere Deutung der Sitte, gegen welche einzelne Rabbiner energisch, aber vergeblich protestirten<sup>5)</sup>.

Wie interconfessionell Todtengebräuche sind, zeigt folgender Bericht Bastian's: In Böhmen stellt man der abgeschiedenen

<sup>1)</sup> Grunwald, Mittheilungen V, S. 66, Nr. 225. S. 40, Nr. 81. Der Australier haut dem Ermordeten den Daumen der rechten Hand ab, damit er ihm nicht schade. Bastian, Ethnol. Forschungen, 1873, II, 338.

<sup>2)</sup> Sefer Chassidim 327, Wist., 236 alte Ausg. Menasse b. Israel, Nischmath Chajjim III p. 208 der unpag. Ausg. Lembg. 1858. Menasse b. Israel erwähnt dasselbst zur Erklärung der talmudischen Stelle über das Daumendrücken den Gestus der (היגו higo) Feige. Unten S. 77 n. 4.

<sup>3)</sup> Strack, Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. (1900) 79. Strack's ungewöhnlich reiche Sammlung bietet auch für die Bedeutung der Finger im Folklore interessante Beispiele. Man sehe S. 33. 46. 52. 67. 71. 73. 74 über die Finger ungeborener Kinder (Kálmány Szeged népe II. 218.) und über Todtenfinger. — Daumenblut Echtermeyer 36n.

<sup>4)</sup> Ausland 1857, 825 bei Achelis, Archiv II, 223n. — Eigenthümlich ist folgende Vorstellung: Dans le royaume de Macassar, quand le malade est à l'agonie l'aguis (prêtre mahométan) le prend par la main et marmottant des prières, lui frotte doucement le doigt du milieu, afin de favoriser, par cette friction, un chemin à l'âme, qui sort toujours par le bout du doigt. Migne, Dict. univ. de Mythologie 1855, p. 343.

<sup>5)</sup> Chochmath Adam, Aweluth, Mazzewath Mosche.

Seele ein Glas Wasser, Handtuch und brennendes Licht hin, damit sie sich waschen könne, ehe sie vor den ewigen Richter trete<sup>1)</sup>).

Das Drücken des Daumens ist schon talmudisch erwähnt. Wer in eine Stadt geht und den bösen Blick fürchtet, stecke den rechten Daumen in die linke, den linken in die rechte Hand. Die Daumen, auf die ihnen entgegengesetzte Nasenwand gelegt, schützen ebenfalls gegen den bösen Blick<sup>2)</sup>.

Der Glaube, dass die Finger die Macht haben, durch den bösen Blick verursachte Krankheiten abzuwenden, herrscht heute noch unter den Sephardim in Palästina. Zum Schutze der Bewohner gegen den bösen Blick findet man an der Aussenwand vieler Häuser eine gemalte Hand mit den fünf Fingern<sup>3)</sup>. Bei diesen folkloristischen Anschauungen von den Fingern ist es natürlich, dass es von übler Vorbedeutung sein muss, wenn die Finger in der Schicksalsnacht des Hoschana rabba keinen Schatten werfen<sup>4)</sup>.

Wenn man will, dass die Augen einer Leiche sich schliessen, blase man ihr Wein in die Nase, gebe etwas Oel zwischen die Augenlider und drücke beide grosse Zehen mit den Fingern, so schliessen sich die Augen von selbst<sup>5)</sup>.

Ein rother Faden um den Finger gebunden ist der mischnischen Zeit verpönter Aberglaube<sup>6)</sup>.

Man ass mit den Händen. Dies brachte es mit sich, dass man sich vor und nach dem Essen die Hände wusch. Nachdem das vorhergehende Händewaschen ganz, das nachfolgende zum Theile zu religiöser Pflicht geworden war und auch hier der

1) Ethn. Forsch. 1873, II 338. Vgl. Liebrecht, Z. Volksk., 350. Wuttke, § 726.

2) Berach. 55b. Ms. München. Levy, I, 550 a. Brecher, Das Transcendentale 200. Grunwald, Mittheil. V, 35, Nr. 55.

3) Briefliche Mittheilung des Herrn Dr. L. Grünhut in Jerusalem.

4) Abudirahim (Sukka) 93b. Wenn man am heil. Abend bei Tische sitzt sieht man auf der Wand den Schatten dessen, der bald sterben wird. Liebrecht, Z. Volksk., 323 aus Norwegen. — Beim Daumen sei noch erwähnt: une main fermée avec le pouce sortant entre deux doigts ce qui est un geste injurieux REJ 16,

35. Ueber die Feige s. Grimm WB sv. Oben S. 76, n. 2.

5) Brecher, Das Transcendentale 222, aus Sabb. 151 b.

6) T Sabb. VI. 117 a.

Hygiene der Schutz der Religion zu Theil ward, genügte die natürliche Begründung nicht und die Waschung sollte dazu dienen, die bösen Geister<sup>1)</sup> von den Händen zu bannen. Uebrigens sollte man nicht mit blossen Fingern essen<sup>2)</sup> und die Finger nicht ablecken<sup>3)</sup>. Es ist festgesetzt, wie weit die Finger beim Händewaschen zu begiessen sind<sup>4)</sup> und dass man am Versöhnungstage und am Trauertage des neunten Ab den Finger nicht ins Wasser tauchen darf<sup>5)</sup>.

Der Zeigefinger. אצבע<sup>6)</sup> in engerem Sinne ist der Zeigefinger, 3 M 4<sup>617</sup> 99. Sifra Vaj. 10b<sub>1</sub>, Weiss, genauer der rechte Zeigefinger Sifre I 123 f. 42 b. T Para III 632<sub>26</sub>. Maim. zu Para 3, 9. Zebach. 24a u. Parallelst. — Pachad Jizchak ב f. 82a. Palaggi, S. Kol ha-Chajjim f. 3a. Parchon sv. השני הוא: כהן אצבעו כהן. Ebenso Tischbi sv. אצבעו u. צבעו. Denom. davon ist mischnisch בית הצבעי Levy sv. und בית הצביה Levy sv. Kohut II 82 Kel. 25,7 TKel. Bb III 593<sub>13</sub>.

Man zeigt mit dem Zeigefinger<sup>7)</sup>. Mit dem Zeigefinger der rechten Hand begleitete man die Modulation der Cantillation beim Vorlesen der Thora, wie Raschi an Vorlesern aus dem heiligen Lande zu beobachten Gelegenheit hatte<sup>8)</sup>. Gleiches wird schon von Ben Ascher, später im zwölften Jahrhundert aus babylonischen Synagogen, in neuester Zeit aus Tiberias und Jemen berichtet. Speciell hat man bei Zarka den Daumen, bei Segolta drei Finger geschwungen. Aehnliches wird aus der griechischen Kirche und aus Indien mitgetheilt<sup>9)</sup>. Dem Vorleser soll man mit dem Zeigefinger der rechten Hand zeigen, denn mit diesem schrieb

<sup>1)</sup> Raschi Sabb. 108b unten zu לטן היקצן. Tur u. Sch. Ar. O. Chajjim 4 und 613. L Löw, ges. Schr., I, 329.

<sup>2)</sup> Neidar. 49b.

<sup>3)</sup> Derech Erez zutta 5.

<sup>4)</sup> GA Geonim No. 338, Wilna. Tur u. Sch. Ar. O. Chajjim 162.

<sup>5)</sup> Pessach. 54 b. Tur u. Sch. Ar. O. Chajjim 613.

<sup>6)</sup> Figürlich in obscönem Sinne, wie deutsch der elfte Finger. Echtermeyer 36. Grimm sv. eilf u. Finger.

<sup>7)</sup> דראה לדם באצבע Ber. r. 69 Ende.

<sup>8)</sup> Berach. 62a. Aboth Nathan XL p. 128, Schechter.

<sup>9)</sup> Ackermann, der syn. Gesang, 14 n.

Gott die Bundestafeln<sup>1)</sup>. Mit diesem Finger weisen auch die Kinder beim Lesen auf die Gottesnamen, während man auf das Bild eines irdischen Königs nicht mit Fingern weisen darf<sup>2)</sup>. Gewöhnlich zeigt man dem Thoravorleser mit einem geschnitzten oder aus Silber verfertigten Arme mit ausgestrecktem Zeigefinger. Daumen und Zeigefinger sind an den Bewegungen der gesticulirenden Hand am meisten theilhaft. Orientalische und südliche Völker gesticuliren sehr lebhaft. Man lese, was Quintilian XI 3 zum Lobe der Gesticulation sagt. Ihm ist die Beredsamkeit der Hand *omnium hominum communis sermo*. Jakob Saphir beschreibt die mit Fingern und Händen gesticulirenden Juden sehr anschaulich<sup>3)</sup>, und die gespreizten Finger des Commerzienraths gehören zum eisernen Bestande der Typen der Fliegenden Blätter. Der Gestus des Pilpuls ist die mit ausgestrecktem Daumen nach oben einen Viertelkreis beschreibende Faust. Ein Bild der Haggadah des germanischen Museums — gegen Ende des 15. Jh. — zeigt einen der vier Fragesteller, den Weisen, nach der Bedeutung der Passahfeier fragend, mit der herkömmlichen mittelalterlichen Geberde des Disputirens, Zeigefinger an Zeigefinger gelegt<sup>4)</sup>. Sehr graziös ist der Gestus nicht, aber an Ausdruck gebricht es ihm nicht. Hand und Finger sind ausdrucksfähige Stützen des Redners, wenn sie auch nicht all' das sagen können, was sie in Leempoeld's Schicksal und Menschenpflicht, dem Bilde mit dem unentwirrbaren Gewühle der Hände, sagen wollen. Für die eigentliche Fingersprache besonders der Taubstummen<sup>5)</sup> lässt sich aus jüdischen Quellen kaum etwas Specielles beibringen.

Gott verlobt sich Israel durch je einen Ring an jedem Finger d. i. durch die fünf Bücher der Thora<sup>6)</sup>. Sonst wird,

1) Oben S. p. 67.

2) Jalk. Schir 986 f. 177c. — Man darf nicht mit dem Finger auf den Himmel, den Regenbogen, nach der Sonne, dem Monde oder den Sternen weisen. Wuttke, Deutscher Volksgl. d. Gegenw., § 11. Liebrecht, Z. Volksk., 341.

3) Reisen II, 86.

4) Die Haggadah von Sarajevo. Textband, 138.

5) Schmied, Päd. Enc., sv. Taubstummenbildung. Busch, sv. Fingersprache.

6) Machzor Vitry 311 f.

der alten römischen Sitte entsprechend, der Trauring allgemein auf den rechten Zeigefinger gesteckt<sup>1)</sup>, doch berichtet Saphir, dass er auf den rechten kleinen Finger gesteckt werde<sup>2)</sup>. Die sonst feststehende Sitte, die den Zeigefinger fordert, wird nachträglich damit begründet, dass der Gottesname immer den Zeigefinger trifft, wenn man die Verse 8—10 des neunzehnten Psalms vom Daumen ausgehend so recitirt, dass auf jeden Finger ein Wort kommt<sup>3)</sup>. Rationalistisch wird für den Zeigefinger geltend gemacht, er sei der in die Augen fallendste unter den Fingern, so dass der Ring an diesem Finger die Frau am auffallendsten als Verheirathete kenntlich macht<sup>4)</sup>. In christlichen Kreisen wurde der Goldfinger bevorzugt. Auch Männer trugen den Trauring am linken Goldfinger, weil schon die alten Römer glaubten, dass von diesem eine direkte Ader zum Herzen führe<sup>5)</sup>.

Der Mittelfinger. **אמא** heisst der Mittelfinger in gelehrter Bildung als Spitze der Elle, wie **ורא** der kleine Finger als äusseres Ende der Spanne. Man berührt die Mezuzah mit der Spitze des Mittelfingers, um diese dann zu küssen<sup>6)</sup>.

Ein alter Ausdruck aus der Priestersprache in Jerusalem. **אמא** **צידה** Joma 1,7 (Ms. Cambridge — Lowe — **צידה**, RÉJ. 6,45. Kohut, Dhamâri, 47 **צידה**) bezeichnet nach der Tossefta Joma I, 181<sub>10</sub> den rechten Mittelfinger. Der Ausdruck war schon in mischnischer Zeit der Erklärung bedürftig, wie die Tossefta und die beiden Talmude zeigen. Für Mittelfinger steht **צידה** auf Grund der angeführten Erklärung Menach. 35b bei Aruch (im Schimmuscha Rabba) und in Jela mdenu (Tanch. Bo Ende) bei Aruch<sup>7)</sup>.

1) Brück, Pharisäische Volkssitten, 35. Maharil 83'a. Pachad Jizchak קידושין 78a.

2) Reisen II, 78 **בית יצחק של כלל**.

3) Brück das.

4) Nachalath Schiwah XI.

5) Bruck, Medic. Volksglaube, 25. Kálmány Szeged népe, II 218. Friedberg, Ehe und Eheschliessung im deutschen Mittelalter 21.

6) Mischnath Chassidim 758a.

7) **צידה** Tischbi sv. **צידה**. **צידה** Arnheim, Silluk Schekalim.

8) Wehizhir Bo, p. 13. Schaare Teschuba, Nr. 153f 16d3. Schibbole ha-Leket

Der kleine Finger, bibl. קָטָן (als Fingernamen fem. Rikmah 231). In der talmudischen Zusammenstellung der Fingernamen יָדָא — Tischbi palmo, אֶלְדָּא Daumelle, — was aber nicht mit dem Vater des Elias Levita, Ascher Halevi. von יָדָא abzuleiten ist. Wirklicher Name des Ohrfingers ist mischnisch אֶבְרָהָם קָטָן TTer. VII 38<sub>23</sub> M. Kalla 1,6 (= Machzor Vitry 718 12. Bote Midraschoth III 20) f. 2a, Coronel. Koh. r. 7, 27 (Bem. r. 9.24 Anf. nur אֶבְרָהָם.) Ein anonym Dichter bei Dukes<sup>1)</sup> sagt: „Wundert euch nicht, wenn der Vater den Kleinsten besonders liebt: auch die Finger sind Brüder, aber dem kleinsten gehört die Ehre des Ringes“<sup>2)</sup>. Dukes führt dazu eine Parallele aus einem arabischen Dichter an.

Mose Ibn Ezra sagt von Gabirol: Alle kleinen Finger beugten sich vor ihm. Dazu bemerkt Fleischer, das könne eine Anspielung auf hisâb el-'ûkûd = calcul des noeuds (des doigts) sein, indem man durch die Finger die Zahlen ausdrückt. Danach würde es heissen: die kleinen Finger beugen sich, damit sie ausdrücken, dass er einzig sei, denn durch Beugung des kleinen Fingers rechter Hand wird eins ausgedrückt<sup>3)</sup>. Auf eine Spur der Fingerrechnung in den Hechaloth hat Jellinek hingewiesen<sup>4)</sup>.

Die Nägel. Den ganzen Körper des ersten Menschen lässt die Agada bis zum Sündenfalle mit einem nagelartigen Gebilde überzogen sein<sup>5)</sup>, gleich dem hörnernen Siegfried. Nach dem Sündenfalle blieb dieser Ueberzug nur an Fingern und

p 384. Hal. Ged. 230a Hild. Torathan schel Rischonim I.35. Pardes 5c. Zunz Lg. 33. — Die Vertheilung der Gebetrien auf die Finger: Mischnath Chassidim f. 57b.

<sup>1)</sup> Blumenlese, 47.

<sup>2)</sup> וְלִפְעָמִים כְּבֹד הַמִּצְפָּת.

<sup>3)</sup> Dukes, Gabirol, 18. Munk, Mélanges, 516.

<sup>4)</sup> Beth ha-Midrash III, p. XXII und 94. Hechaloth XIV: וְאַחֲרָיו יָדָא דִּי כֹחַ. Der Passus fehlt im Ms. München, Digitis computare, Forbiger, I 303. — Kauf und Verkauf durch pasigraphische Fingerzeichen, Ritter III, 913. — Röddiger, Jahresbericht der DMG, 1845—6, 111 ff.

<sup>5)</sup> Pirke R. Eliézer 14 und David Luria z. St. Ber. r. 20, 12. Im Sohar II 208b וְאֵלֶּיךָ נִשְׁתָּחִיָּה weiter ausgesponnen. Raschi u. R. D. Kimchi 1 M 321.

Zehen sitzen. Hieran knüpft neuere Kabbala tief sinnige Betrachtungen über das Beschneiden der Nägel am Rüsttage des Sabbaths<sup>1)</sup>. Sonst ist's allerdings controvers, ob man die Nägel zu Ehren des Sabbaths schon am Donnerstag oder erst am Freitag schneiden müsse<sup>2)</sup>. Nach deutschem Glauben müssen Fingernägel Freitags geschnitten werden, da sie sonst nicht wieder wachsen. Säuglingen darf man sie nicht schneiden, sondern Mutter oder Amme müssen sie abbeissen, weil sie sonst nicht länger wachsen<sup>3)</sup>.

Nach persischem Glauben ist es nicht gleichgiltig, in welcher Reihenfolge die Nägel geschnitten werden. Im Zend Avesta wird die Reihenfolge 2, 4, 5, 3, 1 — 1 = Daumen — vorgeschrieben<sup>4)</sup>. Die Sitte ist schon aus der gaonäischen Zeit für jüdische Kreise bezeugt. Man soll die Finger nicht der Reihe nach schneiden, weil das bösen Zauber bewirkt: zwei Nachbarfinger befördern die Vergesslichkeit; mit dem Mittelfinger beginnen, fördert das Sterben der Kinder; mit dem kleinen Finger verursacht Armuth, mit dem Zeigefinger ruft bösen Leumund hervor. Man soll darum nur beim Daumen oder dem Goldfinger anfangen<sup>5)</sup>. Als vorgeschriebene Reihenfolge gilt: 2, 4, 1, 3, 5 oder 1, 3, 5, 2, 4 an der rechten, 4, 2, 5, 3, 1 an der linken Hand. R. Meir b. Baruch aus Rotenburg hielt sich nicht an diese Vorschrift und der Begründer der neueren Kabbala, Isak Luria, erklärte sie für absurd<sup>6)</sup>.

Abgeschnittene Nägel sollen verbrannt oder vergraben, aber

1) Chemdath Jamim I 21a

2) Pachad Jizchak sv ע"ה: — Ueber Nägelschneiden aus rituellen Gründen Sefer Chassidim 1070f. 1073, Wist. — Am Freitag soll man sich nicht die Nägel schneiden. Liebrecht 2, Volksk. 314 aus Norwegen. Vgl. 94. 324.

3) Krause, Abergläubische Kuren aus Berlin und nächster Umgebung. Ztschr. f. Ethn. XV, 84—91. Lampronti berichtet sv. ע"ה: er habe einen Schüler gehabt, dessen Nägel nicht wuchsen, und einen, dessen rechter Zeigefingernagel nicht wuchs.

4) Schorr, he-Chaluz VII 42. Geiger j. Z. IX, 259.

5) Parchon sv ע"ה: 4, 1, 3, 5, (2?). — Machzor Vitry 687<sup>11</sup>, 720.

6) Abudirahim Ende. Sefer Chassidim, Warschau 1866, f. 14a lz. Sch. Ar. O. Chajjim 260 Note und Magen Abr. das. Chemdath Jamim I 21b. Immanuel Ricchi (st. 1743) Mischnath Chassidim, Amst. 1740 f. 88a.

nicht weggeworfen werden, weil dieselben über sie hinwegschreitenden Schwangeren Gefahr bringen<sup>1)</sup>. Nach dem Nägelschneiden müssen die Hände gewaschen werden. Die Kabbalisten spinnen all dies weiter aus. Parallelen bei Persern hat Schorr nachgewiesen. Nach persischer Ansicht setzt sich der Leichendämon zuerst auf die Nägel derjenigen, die er verunreinigen will<sup>2)</sup>. Auf die Nägel sieht man bei der Hawdalah<sup>3)</sup>, weil man vom Lichte, über welches der Segen gesprochen wird, Gebrauch machen soll und zu diesem Behufe die Nägel in buchstäblichstem Sinne bei der Hand hat. Man benutzt also das Licht, um die Nägel vom Fleische zu unterscheiden<sup>4)</sup>. Nach Haj Gaon sieht man zum guten Zeichen auf die Nägel, da diese immer wachsen<sup>5)</sup>. Kabbalistisch wird die Sitte vom Sohar und den neueren Kabbalisten begründet<sup>6)</sup>.

Wie die biblische Vorschrift über die Nägel der Kriegsgefangenen<sup>7)</sup> zu verstehen sei, darüber gehen die Meinungen der alten Tannaim und Bibelübersetzer auseinander. Jetzt nimmt man wohl ziemlich allgemein an, dass sie sich auf das Beschneiden der Nägel bezieht<sup>8)</sup>. Schon im Sifre wird Daniel 4,30 als Beweis dafür angeführt, dass das Wildwachsen der Nägel ein Zeichen der Verwilderung ist. Der lykanthropische Nebukadnezar bekommt Nägel wie Vogelklauen. Bei psychischen Krankheiten erhalten die Nägel zuweilen eine eigenthümliche monstrose Wucherung<sup>9)</sup>. Die Hand eines chinesischen Asceten,

<sup>1)</sup> M. k. 18a. Nidda 17a. Brecher, D. Transcendentale, 172, 179. — Auch Türken, dürfen aus Furcht vor Sympathiezauber ihre Abfälle, z. B. Haare oder Nägel, nicht verstreuen. Andree, Ethnograph. Parallelen, Lpz. 1889, 171. Mehreres bei: Liebrecht, z. Volksk. 330. 319. 367. 369.

<sup>2)</sup> Brecher, 184. Machzor Vitry 687, 720. Sohar II, 208b, 172b. III, 79ab. he-Chaluz VII, 42. Spiegel, Eran, Alterthumskunde, III, 702.

<sup>3)</sup> Pirke R. Eliezer XX n. DLuria z. St. Midr. Till. 35. Buber. Jalk. Till. 723. — (Bloss Umbiegen der Finger erwähnt R. Meir. b. Baruch Rotenburg Nr. 538. Bpest.)

<sup>4)</sup> GA. Lothair Nr. 19, Joël Müller.

<sup>5)</sup> GA. Gaon. Nr. 49, Lyck u. Buber z. St. Schaare Teschuba 104. Pardes 6b.

<sup>6)</sup> Sohar I. 20, II. 208a. Chemdath Jamim I 20d ff. 104d.

<sup>7)</sup> 5 M 21,12. Sifre II 212 f. 112b. L. Löw, ges. Schriften, III, 125.

<sup>8)</sup> Kautzsch: dass sie ihr Haupt beschere, ihre Nägel beschneide.

<sup>9)</sup> Friedreich, Zor. Bibel, I 316.



dessen Nägel zum Zeichen seiner religiösen, aller weltlichen Arbeit fremden Lebensweise nicht geschnitten werden, macht einen furchtbaren Eindruck<sup>1)</sup>. In Gross-Bassam (Guineaküste) isst man mit der rechten Hand, wogegen man an der linken die Nägel lang wachsen lässt und diese Hand allein zu unreinen Beschäftigungen gebraucht<sup>2)</sup>.

Der Nagel der Altvordern ist mehr werth, als der Leib der Nachgeborenen<sup>3)</sup>, so lautet der bescheidene Ausspruch R. Jochanan's, während Rehabeam in jugendlicher Selbstüberhebung sagt: Mein kleiner Finger ist dicker als meines Vaters Lenden<sup>4)</sup>.

Den Pflöcken der äusseren Welt entsprechen im Menschen als Mikrokosmos die spitz zulaufenden Finger<sup>5)</sup>, die sich — besonders bei der Frau — von der Mittelhand nach der Spitze hin kegelförmig verjüngen, damit man mit ihnen das Ohr vor unanständiger Rede verschliessen könne<sup>6)</sup>. Teleologisch betrachtet auch Aristoteles Fingerspitzen und Nägel. Letztere sollen beim Menschen nur die Finger schützen, während sie beim Thiere auch als Waffen zu dienen haben<sup>7)</sup>. Lavater nennt Hand und Finger Kleinod und Ehre der Menschheit, Siegel unseres höheren göttlichen Adels<sup>8)</sup>. In den geistreichen Gedanken eines Schulpedanten lässt sich Vischer's Humor folgendermassen aus: Die Hand ist das Prototyp für alle Werk-

1) S. die Abbildung Tylor, Einl. in d. Studium der Anthropologie und Civilisation, deutsch v. Siebert, Braunschweig 1883, 285: „Lange Fingernägel, als Zeichen, dass der Besitzer keine Handarbeit thut, finden wir selbst bei uns, und in China und benachbarten Ländern lässt man sie als ein Symbol des Adels zu einer monströsen Länge wachsen. Vornehme Damen tragen silberne Futterale, um sie zu bedecken, wohl auch um das Fehlen derselben zu verhüllen.“ Man sehe noch die Abbildung auf S. 118: Siamesische Schauspielerinnen in königlicher Tracht.

2) Waitz, Anthropologie der Naturvölker<sup>2</sup> 1877, I, 152.

3) ראשונים כסרין של אחרים של אחרים Joma 9b. — R Chijja: יד-י  
בית של אבות ולא כרסן של בית.

4) 1 K 1210 2 C 1010.

5) Aboth Nathaa XXXI Ende.

6) Oben 62.

7) Von den Theilen der Thiere IV, 10 Ende. X, 9.

8) Physiognom. Fragmente, III, 105.

zeuge, die der Mensch erfunden hat. So enthält sie im Nagel auch das Falzbein. Dies dürfen wir als Zeichen, Fingerzeig ansehen, dass der Mensch zum Schreiben, zu Gelehrsamkeit bestimmt ist, und so gewinnen wir ein neues, höchst bedeutsames Argument für die teleologische Weltbetrachtung, die Theodicee<sup>1)</sup>.

Ein Span unter dem schützenden Nagel ist furchtbar schmerzhaft: man hat darum Märtyrern spitze Rohrstücke unter die Nägel gestossen, wie der Midrasch aus der jüdischen, die Kirchenväter aus der christlichen Leidensgeschichte berichten<sup>2)</sup>.

An den Fingernägeln blüht das Glück, wenn sich weisse Flecken auf den Nägeln zeigen, ist europäischer Volksglauben<sup>3)</sup>. Auch für den Sohar sind die weissen Sterne der Nägel von guter Vorbedeutung<sup>4)</sup>. Der Sohar verliert sich bei dieser Gelegenheit in onychomantische und chiromantische Betrachtungen, die auch sonst in jüdische Kreise gedrungen sind<sup>5)</sup>.

Zu belegen ist צפן für's Mischnische: fem. (nicht m. u. f. wie Levy): T Mikw. III 656<sub>10</sub> bis. T Nidda. IV 644<sub>16</sub>. — צפן שפטה ריבה T Sabb. IX 122<sub>17</sub> T Mikw. VI 658<sub>30</sub>. — צפן תלשיה T Chull. I 500<sub>28</sub>. — צפן Mech. Mischp. 85a<sub>5</sub>. j Bk VII 6a<sub>62</sub>. VIII 6b<sub>35</sub>. — חלקין צפן (חלקין) T Kel Bm V 583<sub>28</sub>. חלקה צפן T Nidda VIII 650<sub>1</sub>. — צפן שחתה צפן Mikw. 9,2. 4. T VI 658<sub>27</sub>. — צפן מלוללה j Pes. III 30a<sub>23</sub>. — צפנים TM k 230<sub>15</sub>. צפניה j Mk I 80d<sub>46</sub>. — צפנים Sifre II 212 f. 112b.

Szegedin 1. Mai 1900.

<sup>1)</sup> Vischer, Auch Einer, II, 358.

<sup>2)</sup> Pesikta 87a Buber. Lattes, Nuovo Saggio 33. Levy II 295a.

<sup>3)</sup> Buck, Medic. Volksglaube, 25. Wuttke, Deutscher Volksabergl. d. Gegenwart<sup>2</sup>, § 309. Liebrecht, z. Volksk., 329. Norwegen, Deutschland, England. Nach ungarischem Volksglauben bedeuten blühende Nägel neue Kleider.

<sup>4)</sup> Sohar II 76a.

<sup>5)</sup> Gudemann, Gesch. d. Erzw. 1880, 208 n. Chiromantie: GA Lothair No. 63 f. 40a, Joël Müller. — Lenormant, Die Magie u. Wahrsagekunst der Chaldäer, Jena 1878, 476 Spuren der Onychomantie und Deutung der Nagelflecken.

# Die Sabbathinstitution im Islam.

Von

Ignaz Goldziher.

## I.

Der Weltschöpfungsbericht des Koran, wie er an mehreren Stellen der spätmekkanischen Suren wiederholt wird, ist im allgemeinen aus der biblischen Schöpfungserzählung hergeleitet, so sehr er auch in den Einzelheiten des Schöpfungshergangs die Relation der Bibel ignorirt.<sup>1)</sup> Es ist anzunehmen, dass Muhammed die hauptsächlichsten Gedanken der biblischen Schöpfungserzählung aufraffte, den Einzelheiten aber keinen besonderen Werth beilegte.

Was ihm feststeht, ist die Entstehung der Weltschöpfung in sechs (an einer Stelle, Sure 41, 8ff., in 2 + 4) Tagen; der Inhalt und die Reihenfolge des Schöpfungswerkes wird an verschiedenen, auch untereinander nicht ganz übereinstimmenden Stellen in einer vom biblischen Bericht abweichenden Weise dargestellt. Auch die für die biblische Erzählung kennzeichnende Lehre, dass das Schöpfungswerk am sechsten Tag mit der Erschaffung des Menschen abschliesst, ist der Darstellung des Korans fremd,<sup>2)</sup> so sehr auch sonst in der Erzählung Muhammeds über die Erschaffung des Menschen biblische Reminiscenzen vorwalten (Sure 32, 6. 8.). Hingegen legt er besonderes Gewicht auf die ausdrück-

---

<sup>1)</sup> Vgl. Geiger, *Was hat Muhammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn 1833), 64; H. Preserved Smith, *The Bible and Islam, or the Influence of the Old and New Testaments on the Religion of Mohammed* (London [1898], 108—109; Otto Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmässig untersucht* (Leipzig 1898), 163.

<sup>2)</sup> Sie tritt erst im Hadith hervor; s. unten.

liche Erwähnung der Hervorbringung der Berge (Sure 16, 15; 21, 23; 31, 9; 41, 9), ein Beweis dafür, dass die Anregungen, die auf ihn wirkten, sich nicht in der pentateuchischen Erzählung erschöpfen.<sup>1)</sup>

Die Einwirkung einer agadischen Ausdrucksweise könnte man in folgender Einzelheit annehmen. Im Koran folgen auf die Erzählung, dass Gott „Himmel und Erde [und was zwischen ihnen ist, 32, 3] in sechs Tagen erschaffen“, an drei Stellen (7, 52; 10, 3; 32, 3) die Worte: „hernach strebte er<sup>2)</sup> nach dem (göttlichen) Throne hin“ **ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ**; eine Phrase, deren Erklärung in den dogmatischen Schulen der Muhammedaner Gegenstand heftigen Kampfes war. Sie ist, wie ich vermute, ihrem Ursprunge nach, auf ein jüdisches Original zurückzuführen, auf das auch in die Sabbathliturgie aufgenommene Midraschwort:<sup>4)</sup> **עַד שְׁבַח שַׁבָּת וְנִתְעַלָּה וַיֵּשֶׁב עַל כִּסְאוֹ**. Wenn diese Vermuthung richtig ist, so könnte aus dem letzteren Spruche auch darauf geschlossen werden, was sich Muhammed selbst unter dem vieldeutigen Ausdruck **اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ** vorstellte.

Sehr behutsam und, wie es scheint, mit dem Bewusstsein eines Gegensatzes gegen die jüdische Erzählung, geht Muhammed dem Ausdruck aus dem Wege, dass Gott nach Abschluss der Schöpfung gerastet habe. Den jüdischen Feiertag, der zur immerwährenden Darstellung des Abschlusses des Schöpfungsactes eingesetzt ist, nimmt er in den Islam nicht auf. Der Sabbath (als Ruhetag) sei nur jenen auferlegt worden, „die betreffs desselben Meinungsverschiedenheit haben“ (Sure 16, 125); er versteht darunter die Juden und Christen, insofern

1) Auch in Midr. Ber. r. c. 3 werden die Berge besonders erwähnt.

2) Es ist dies eine der von den muhammedanischen Exegeten gegebenen Erklärungen des unklaren Wortes (= **قَمَدٌ، مَمَدٌ، أَقْبَلُ**); ich gestehe, dass sie mich nicht befriedigen kann. — Die Erklärung = **عَلَا** vertritt der Philologe al-Achfas: „er bestieg seinen Thron“; oder = **اسْتَقَرَّ** „er nahm festen Aufenthalt auf seinem Thron“. Die Philologen ängstigten sich nicht so wie die rationalisirenden theologischen Exegeten vor anthropomorphistischen Erklärungen; sie sind dem richtigen Sinne wohl näher als diese. Die Erklärungen sind reichlich zusammengestellt bei LA s. v. XIX, 140f.

3) Davon verschieden **اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ** 2, 27; 41, 10.

4) Vgl. die Quellen bei Beer, 'Abôdath Jisrá'ël 213.

sie untereinander wegen des richtigen Sabbathtages und der Modalitäten seiner Feier verschiedener Ansicht sind.

Freilich steht die Einbeziehung der Christen in die Sabbathverbindlichkeit in Widerspruch mit der weiter unten zu besprechenden Auffassung des Propheten, nach welcher die Sabbathruhe nur den Juden auferlegt worden sei. Allein er hatte in diesem Spruche nur die Absicht, die negative Seite seines Verhältnisses zur Sabbathinstitution hervortreten zu lassen und ihre Gültigkeit auf ihm vorangegangene Offenbarungsperioden zu beschränken, sowie ihre Hinfälligkeit auch durch die Hervorhebung der Unsicherheit nachzuweisen, in der sich jene, die die Sabbathinstitution auch für die Zukunft hochhalten, in Bezug auf dieselbe befinden.

Für seine Gläubigen hat er den Wochenfesttag auf den sechsten Tag verlegt, der nun auch seinen älteren Namen *'arûba*,<sup>1)</sup> der ihn als „Vorabend“ zu dem Sabbath in ein Verhältniss setzte, mit dem seiner neuen Bestimmung entsprechenden Benennung *jaum al-ġum'ûa* „Versammlungstag“ vertauscht. Es ist immerhin schwer zu entscheiden, ob noch einigen anderen Namen, die als Benennungen dieses Tages angeführt werden, irgend welche reale Bedeutung zugeschrieben werden kann. Es ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, bloss spätere Erfindung, wenn man unter den Namen dieses Tages *jaum al-mazid* anführt. Die Theologen sagen, dass dies der Name des Freitags im Himmel, bei Gott und den Engeln sei;<sup>2)</sup> daher wird er auch in mystischen Gebeten<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Grünbaum, ZDMG XXXIX, 584; Fischer, *ibid.* L, 224, Anm. 1.

<sup>2)</sup> Die muhammedanischen Theologen machen nichtsdestoweniger in fingirten Aussprüchen des Propheten alle Anstrengung, diesen Namen mit der Schöpfungsgeschichte zu motiviren: die Schöpfung sei an diesem Tage vereinigt, d. h. abgeschlossen gewesen (يوم الجمعة)؛ لأن المخلوقات اجتمع خلقها وفرغ في يوم الجمعة)؛ Adam habe sich an diesem Tage mit Eva vereinigt u. a. m. Vgl. Sitzungsber. d. kais. Akademie, Wien, Phil. hist. Classe LXVII (1871), 225.

<sup>3)</sup> Al-Ġazālī, *Ihjâ* I, 173:

وهو (يوم الجمعة) عند الله يوم المزيّد كذلك تستيه الملائكة في السماء.

<sup>4)</sup> *Kût al-kulûb* I, 72. Das Morgen-Gebet des Mystikers Ibrâhim b. Adham am Freitag begann mit den Worten:

مرحبًا بيوم المزيّد والصبح الجديد يومنا هذا يوم عيد اكتب لنا ما نقول  
بسم الله الحميد المجيد.

und auch sonst in rhetorischer Weise verwendet.<sup>1)</sup> Vollends unklar ist der Name *harba*, der als Benennung des Freitags im Kāmūs s. v. حرب ohne jeden Beleg angeführt wird.<sup>2)</sup> Die arabischen Sprachgelehrten knüpfen diese Benennung an die Bedeutung Schwert (der Tag ist glänzend wie ein blankes Schwert) und Kampf (man kämpft im Gottesdienst gegen seine Leidenschaft).

Der Freitag der Muhammedaner ist von allem Anbeginn nicht als Ruhetag gedacht. In einem Zusammenhang, dessen polemische Spitze sich gegen die Juden richtet, spricht es Muhammed ausdrücklich aus, dass weltliche Geschäfte und alltägliche Thätigkeit an diesem Tage nicht untersagt sind und dass die Enthaltung von solcher Beschäftigung lediglich auf die kurze Zeitdauer des Gottesdienstes beschränkt sei. „O ihr Gläubige! Wenn man zum Gottesdienst des Freitags aufruft, so strebet<sup>3)</sup> hin zum andächtigen Gedenken Gottes und unterlasset den Handel; jenes ist besser für euch, wenn ihr es wisset. Ist der Gottesdienst zu Ende, so könnt ihr euch auf der Erde zerstreuen und nach den Gnadengaben Gottes suchen“ d. h. eueren Geschäften nachgehen (Sure 62, 9. 10). Und wenn auch die muhammedanischen Lehrer stets gerne empfohlen haben, den ganzen Freitag frommen Übungen zu weihen,<sup>4)</sup> und an diesem Tage weltliche Angelegenheiten möglichst zu meiden,<sup>5)</sup> so ist doch ein verpflichten-

<sup>1)</sup> Der mekkanische Mufti Ḥanīf al-dīn al-Murāḥidī (st. 1067 d. H. in Medina) verfasste: القول المفيد ببيان فضل الجمعة اليوم المزيّد Muḥibbī, Chulḥāṣat al-aṣṭar (Kairo 1284) II, 126, 21.

<sup>2)</sup> Tāǧ al-ʿarūs I, 206:

لأنه زمان محاربة النفس كذا في الناموس، وقال الزجاج سمى يوم الجمعة حرباً لأنّه في بيانه ونوره كالحرية.

Das hier erwähnte *al-nāmūs* ist die Bearbeitung einiger ausgewählter Artikel aus dem Kāmūs von ʿAlī b. Muḥammed al-Ḥārī (st. in Mekka 1014 d. H.); fehlt bei H. Ch. u. d. W.

<sup>3)</sup> فاسعوا; eine alte Variante, die auf ʿOmar zurückgeführt wird, ist: فامضوا, Muwaṭṭaʾ I, 197.

<sup>4)</sup> Die Worte „nach den Gaben Gottes suchen“ werden in einem Ḥadīṭ nicht auf weltliche Thätigkeit, sondern auf fromme Werke, wie z. B. Krankenbesuch, Leichenbestattung, Verkehr mit frommen Glaubensbrüdern bezogen, Baiḍāwī, z. St. II, 333, 15.

<sup>5)</sup> Mufid al-ʿulūm wa mubid al-ḥumūm (Kairo 1310) 54 wird für den Freitag

des Ruhegebot und Arbeitsverbot für diesen Tag vollends unterblieben.<sup>1)</sup>

Und eben in der Sabbathinstitution finden die Muhammedaner die augenfälligste *differentia specifica* des Judenthums. Sie nennen die Juden „Sabbathleute“ (*ahl* oder *aṣḥāb al-sabt*).<sup>2)</sup> Von einem unvernünftigen Menschen geht die Redensart: „er kennt den Unterschied nicht zwischen der religiösen Feier (*nusk*) der *ḡumu'a* (Freitag) und der des *sabt* (Sabbath).“<sup>3)</sup>

## II.

Es ist kaum anzunehmen, dass in dem Widerstreit Muhammeds gegen die biblische Sabbathauffassung und -übung ihn lediglich die Scheu vor der in der „Rast Gottes“ hervortretenden anthropopathischen Gottesauffassung geleitet hat. Erst die spätere Dogmatik und Polemik, sowie im Laufe ihrer Entwicklung ausgeprägte Ḥadīṭ-Versionen eignen ihm diesen Gesichtspunkt zu, den er ja durch die der Erzählung vom Sechstageswerk hinzugefügte Klausel („dann strebte er nach dem Throne“) selbst widerlegt. Anthropomorphistische Auffassung von Gott und seinen Wirkungen steht durchaus nicht im Gegensatz zur koranischen Theologie; wir wissen ja, welchen Kampf und welche Mühe es den Denkgläubigen des II. Jhhd. d. H. verursachte, ihre spiritualistischen Voraussetzungen den Worten des Korans und des alten Ḥadīṭ anzupassen.

Freilich kam in diesem besonderen Falle das Bedenken dagegen in Betracht, dem allgewaltigen Wesen ein Prädikat beizulegen, das leicht den Gedanken augenblicklicher Erschöpfung und Schwäche auf-

---

empfohlen: *أَنْ يَدْعَ أُمُورَ الدُّنْيَا لِيُنَالَهُ بَرَكَتُهُ عَظِيمَةً*; damit ist aber kein Arbeitsverbot verbunden.

<sup>1)</sup> Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* 5 I, 100: „The Muslim does not abstain from worldly business on Friday, except during the time of prayer.“

<sup>2)</sup> Muhammed. *Studien* I, 206, Anm. 3.

<sup>3)</sup> In einem Gedicht des Ru'ba b. al-'Aḡḡāḡ in der Sammlung *Arāʾiṣ al-'arab* (Kairo 1313) 185 ult. Das charakteristische Wort *نُسْك* ist durch *فَرْق* ersetzt, bei Mubarrad 37, 21. Zum Ausdruck des *sa'būd* (d. h. der Umschreibung des Begriffes: ewige Zeiten) gebraucht ein Dichter die Phrase: „so lange zwischen dem Sabbath und dem Sonntag ein Unterschied gemacht wird“, *Aḡāni* XV, 129, 1.

kommen lassen könnte. Zur Befestigung dieses Bedenkens wird noch ein besonderes Moment hinzugetreten sein, das den Protest Muhammeds gegen den biblischen Sabbath gefördert hat. Ich möchte die Vermuthung aussprechen, dass wir in dem eigenthümlichen Verhältniss, in das sich Muhammed und die ältesten Interpreten seiner Lehre zu der jüdischen Sabbathüberlieferung stellen, ein Beispiel für die latente Wirkung parsischer Ideen erblicken können, die sich bereits an der Wiege des Islam als gestaltendes Element geltend machte.<sup>1)</sup> Die Parsen lassen die Welt in sechs Perioden<sup>2)</sup> erschaffen werden.<sup>3)</sup> Sie haben Feste eingerichtet zur Erinnerung an die einzelnen dieser sechs Schöpfungsperioden;<sup>4)</sup> aber keines zur Feier des Abschlusses der Welt-schöpfung, kein Fest das irgend dem Sabbath der Juden ähnlich wäre. Ihre Theologen bekämpfen die jüdische Sabbathauffassung und besonders die Vorstellung, dass Gott vom Schöpfungswerke ausgeruht habe. Wenn auch das polemische Document in Pehlewisprache (*Schikand gûmânîk viyâr*), mit dessen antibiblischen Stücken uns James Darmesteter bekannt gemacht hat,<sup>5)</sup> aus späterer Zeit datiert (IX. Jahrh. Chr.), lässt sich voraussetzen, dass es die Widerspiegelung eines von älteren Zeiten her bewussten Gegensatzes des Parsismus gegen das Judenthum darstellt, eines Gegensatzes, der bereits in der Formulirung der parsischen Schöpfungserzählung sich ausgeprägt hat. In der Erscheinung, dass Muhammed in seiner Belehrung über den Schöpfungsvorgang die Übernahme des biblischen Abschlusses sorgsam vermeidet und sich auch in Bezug auf die dem Wochenfeiertag beigelegten Be-

<sup>1)</sup> Vgl. ZDMG LIII, 385.

<sup>2)</sup> Dies erklärt auch die Leichtigkeit, mit welcher muhammedanische Theologen des II. Jhd.'s (al-Dahhāk lebte in Basra 120—212 d. H.) die sechs Schöpfungstage (ajjām) des Korans auf grosse Perioden von ungefähr je tausend Jahren deuten konnten, wobei sie allerdings sich auf Sure 22, 46 berufen (wo aber nicht von der Welt-schöpfung die Rede ist). Diese Freiheit der Alten ermuthigte die späteren philosophischen Ausleger die „sechs Tage“ noch mehr figürlich zu fassen, als *ستة اطوار* (Mafâtih VII, 644) oder *ستة احوال* (ibid. VI, 751).

<sup>3)</sup> I.e. Zend-Avesta, trad. par James Darmesteter III, 57.

<sup>4)</sup> ibid. I, 37 ff.

<sup>5)</sup> Revue des Études juives XVIII, 9, Nr. 102. Wir erinnern daran, dass nach D. Kaufmann (Revue XXII, 289) die Ideen dieser Pehlewischrift dem Chlwf al-Balchi die Anregung zu seinen Angriffen auf den Pentateuch gegeben haben.



deutung der jüdischen Auffassung entgegenstellt, kann die stille Mitwirkung parsischer Ideen vorausgesetzt werden. Wenn sie auch nicht die entscheidende Anregung zur Opposition gegen die biblische Sabbath-idee gegeben haben, so werden sie dazu beigetragen haben, dass Muhammed seiner im Allgemeinen aus dem Judenthum geschöpften Darstellung eine dieser Belehrungsquelle widerstrebende Nuance verliehen hat.

## III.

Bald wurde diese Differenz zwischen muhammedanischer und jüdisch-christlicher Schöpfungserzählung eines der hervorragendsten Momente der muhammedanischen Polemik gegen die Mutterreligionen, namentlich aber gegen das Judenthum. Trotzdem das jüdische Schriftthum zu Muhammeds Zeit von der Überzeugung, dass Gott in der Schöpfung keine Mühe und Plage erlitt, von denen er ausruhen sollte, bereits unzweideutigen Act gegeben hatte,<sup>1)</sup> wird den Juden vom Beginn der Ausbildung der islamischen Theologie der Vorwurf gemacht, sie stellen sich Gott als einen sich nach Menschenart mühenden Schöpfer vor, der nach vollbrachter Arbeit der Ruhe bedurfte. Die älteste muhammedanische Exegese lässt Muhammed selbst in einem Satze des Koran (Sure 50, 27) gegen diese Auffassung der Juden polemisieren: „Wir erschufen Himmel und Erde und was zwischen ihnen ist in sechs Tagen und nicht hat uns Mühe berührt“. In diesen Worten finden die Ausleger des Korans<sup>2)</sup> einen Widerspruch gegen die jüdische Sabbathauffassung, wiewohl der Zusammenhang der Stelle darauf hinweist, dass sie sich gegen jene richtet, die Gott für unvernünftig halten, zur Zeit der Auferstehung eine neue Welt zu schaffen. „Hat denn Gott die erste Weltschöpfung Mühe gemacht?“ so ruft er diesen zu. „Ebenso leicht wird er auch eine zweite vollführen können“ (vgl. Sure 50, 14).<sup>3)</sup> Das Hadit erwähnt als Anlass der Offenbarung dieses

<sup>1)</sup> לא בעמל ולא בגיעה ר'א הקב"ה את יד לפנ' יציה וכו' Mekhilta zu Exod. 20, 11 עולם אלא בזכר ה' וכו' שמים נשען, Ber. r. c. 3 zu Anfang.

<sup>2)</sup> Geiger, Was hat Mohammed u. s. w. 65; vgl. das Excerpt aus dem Tafsirwerk des Tabari im Anhang.

<sup>3)</sup> Der einsichtige Philosoph Fachr al-din al-Rāzi hat diese richtige Beziehung im Gegensatze zu der im Islam allgemein verbreiteten und auch von abendländischen Gelehrten (vgl. H. P. Smith, L. c. 109) angenommenen Auslegung geltend gemacht:

Koransatzes eine Unterredung der Juden mit dem Propheten. Die Erzählung hat sich aus einfacheren Ansätzen stetig anwachsend<sup>1)</sup> schliesslich zu folgender Form erweitert. Die Juden befragen den Propheten nach der Reihenfolge der Weltschöpfung. Darauf habe Muhammed geantwortet:<sup>2)</sup> Am Sonntag schuf Gott Himmel und Erde,<sup>3)</sup> am Montag die Berge, am Dienstag die Thiere, am Mittwoch das Licht, am Donnerstag Paradies und Hölle, am Freitag Adam und Eva.<sup>4)</sup> „Sehr gut“, antworteten die Juden, „wenn du auch noch den Schluss hinzugefügt hättest! Nachdem Gott die Schöpfung beendigte, legte er sich auf den Rücken, setzte die Füße über einander und ruhte aus. Dies ist der Sabbath; deshalb haben wir auch diesen Tag als Festtag eingesetzt, an dem wir ruhen.“ Darob ergrimmt, verkündet der Prophet den Koranspruch.<sup>5)</sup> Diese Erzählung kann uns zeigen, wie sich die muhammedanischen Theologen den Protest des Islam gegen die jüdische Sabbathauffassung vorstellen.

Man hat sich auch alle Mühe gegeben, derselben gründlich zuvorzukommen. Zunächst hat man sich befleissigt, innerhalb des durch

والظاهر ان المراد الرد على المشرك والاستدلال بتخلق السموات والارض وما بينهما وقوله تعالى وما مستنا من لعوب ابي ما تعبنا بالخلق الاول حتى لا نقدر على الإعادة ثانياً والخلق الجديد كما قال تعالى أفعيننا بالخلق الاول (Mafāṭiḥ VII, 644).

1) Tabari, Annales I, 47. 10 ff., Korancommentar (Anhang), Wāḥidī, Asbāb al-nuzūl (Kairo) 297; vgl. die dem Ibn 'Abbās zugeschriebene Erzählung in Abrégé des Merveilles, trad. par Carra de Vaux (Paris 1898) 8, wo die Juden nur einfach sagen „und nachher ruhte er“.

2) Die Reihenfolge wird in den verschiedenen Versionen des muhammedanischen Schöpfungs-Hadīth verschieden angegeben; wie es scheint, wurde der Festlegung der Reihenfolge kein Werth beigemessen.

3) Die Controverse, ob die Schöpfung des Himmels der der Erde voranging oder umgekehrt (Chagigā 12<sup>9</sup>), hat auch die muhammedanischen Theologen beschäftigt und ihnen Gelegenheit zur Entfaltung exegetischen Scharfsinnes geboten. Die Streitfrage ist mit allen Argumenten der disputirenden Parteien in aller Weitläufigkeit dargestellt im philologischen Werke des Abū Bekr ibn al-Anbārī, Kitāb al-aqdād, ed. Houtsma (Leiden 1881) 70—74.

4) In den älteren Versionen (Tabari I, 54, 11): „nach dem 'aṣr“ (Zeit des Nachmittagsgebets), oder näher bestimmt: „in der letzten Stunde des Freitags“ (ibid. 53, 11) = בין הערבים.

5) Bei Abū Naṣr Muḥammed al-Hamadānī, Kitāb al-sub'ijjāt fi mawā'iz al-barījjāt (Margo zu al-Faṣānī's Commentar der Arbā'in, Kairo 1292) 26.

den Koran sanctionirten Glaubens an das Hexaëmeron, die Lehre vom Beginn und Ende desselben von der jüdischen Überlieferung je weiter zu entfernen. An welchem Tage begann und an welchem Tage endete die Schöpfung? — darauf haben die muhammedanischen Theologen die verschiedenartigsten Antworten gegeben,<sup>1)</sup> und als einen offenen Protest gegen den jüdischen Sabbath hat man sich nach vielem Schwanken geradezu darin geeinigt, dass das Schöpfungswerk am Sabbath seinen Anfang nahm.<sup>2)</sup> Die Ansicht, dass dies am Sonntag erfolgt sei, konnte schliesslich als die Einzelansicht des Ibn Ġerir (al-Ṭabarī), des berühmten Historikers, hingestellt werden,<sup>3)</sup> der in seinen Annales (I, 43) der Aufzählung der verschiedenen Ansichten in der That einen theologischen Excurs hinzufügt, in welchem er die Beweise für die Schöpfungsdauer: Sonntag — Freitag aufzählt.<sup>4)</sup>

Die Muhammedaner haben der jüdischen Auffassung vom Sabbath ferner auch dadurch entgegenzutreten gestrebt, indem sie ihm in einer im Islam sehr früh verbreiteten Liste über den Charakter der einzelnen Wochentage einen möglichst ungünstigen Rang einräumten und ihn zum Gedenktag böser Dinge machten. Der heilige Tag der Juden sollte dadurch in seiner Würde herabgesetzt werden. In einem dem Genossen des Propheten, Anas b. Mālik zugeschriebenen traditionellen Bericht wird erzählt: Wir befragten den Propheten über die sieben

<sup>1)</sup> Am reichlichsten zusammengestellt bei Ibn al-Aṣīr ed. Būlāḳ I, 8 vgl. über die Verwirrung der Meinungen in dieser Frage Chardin, Voyage en Perse (ed. Langlès, Paris 1811) VI, 218.

<sup>2)</sup> Bei al-Jaʿlabī, 'Arāʾis al-maǧālis 5 unten wird in diesem Sinne ein auf Muhammed zurückgehendes Kettenḥadīṡ (Abhandlungen zur arab. Phil. II, Einleit. LXII, Anm. 3) angeführt; Lisān al-ʿarab II, 342: *وَاتَّفَقَ أَهْلُ الْعِلْمِ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ابْتَدَأَ الْخَلْقَ يَوْمَ السَّبْتِ وَلَمْ يَخْلُقْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ سَمَاءً وَلَا أَرْضًا*, wobei aber für die Schöpfung des Menschen am Freitag noch immer Raum blieb.

<sup>3)</sup> Ṭāǧ al-ʾarūs I, 548: *وَقَالَ السَّهَيْقِيُّ فِي الرُّوْضِ لَمْ يَقُلْ أَنَّ أَوَّلَهُ الْاِحْدَ إِلَّا ابْنَ جَرِيرٍ*.

<sup>4)</sup> Dass dies übrigens nicht die vereinzelte Sonderansicht des Ṭabarī ist, folgt aus Masʿūdī, Murūǧ ed. Paris III, 60, wo gerade diese Ansicht als die dem theologischen Consensus entsprechende dargestellt wird: *مَا نَهَبَ إِلَيْهِ الْجَمْعُ مِنْ أَهْلِ الْفَقْهِ وَالْأَثَرِ*. Freilich wird die Überlieferung, die die Schöpfung mit dem Montag beginnen lässt, aus der Thora citirt. Man kann hieraus ersehen, welche Verwirrung in dieser Frage unter den alten muhammedanischen Gelehrten herrschte.

Wochentage. Da sagte er: Der Sonnabend ist ein Tag des Verrathes und Betruges.<sup>1)</sup> An diesem Tage übten die Kurejschiten ihren Verrath an mir im Versammlungshause (Sure 8, 30). — Und daran knüpfen die Traditionsgelehrten noch eine Reihe von Thatsachen aus der alten Geschichte, die den Sonnabend als einen für arge Dinge bestimmten Tag kennzeichnen. Alles was im Koran irgend als Verrath (*makr*) bezeichnet wird, soll an diesem Tage geschehen sein: die Auflehnung der Götzendiener gegen die Propheten Noah und Šalih, der Verrath der Brüder an Joseph, die Auflehnung der Israeliten gegen Moses u. a. m.<sup>2)</sup>

Damit steht freilich nicht im Einklange, wenn man in einem anderen Traditionsausspruche gerade den Sonnabend für Reisen und geschäftliche Unternehmungen empfiehlt. Aber bei der Eigenthümlichkeit solcher Hadit-Sprüche darf man voraussetzen, dass auch diese Empfehlung ihre Spitze gegen die Sabbathruhe der Juden gerichtet hat. „Die Juden sagen — so erzählt Kaẓwini — dass Dinge, die an einem Sonnabend hervorgerufen werden, nicht<sup>3)</sup> bis zum nächsten Sonnabend Bestand haben.“<sup>4)</sup> Darum enthalten sie sich auch an diesem Tage vom Geben und Nehmen. Die Muslimen widersprechen ihnen darin, und können sich dabei auf das Wort des Propheten berufen: Meinem Volke wird Gedeihen ertheilt, wenn es frühmorgens aufbricht (um Unternehmungen nachzugehen) am Sonnabend und Donnerstag.<sup>5)</sup> Da der Donnerstag anderwärts besonders für Reisen empfohlen wird, so wird wohl das *bukûr* an diesen beiden Tagen von Reiseunternehmungen zu verstehen sein.<sup>6)</sup>

1) *يوم مكر وخديعة*. Vgl. meinen Aufsatz: Über Tagewählerei bei den Muhammedanern, im Globus 1891, October.

2) Al-Hamadāni, Sub'ijāt 4 ff.

3) Im gedruckten Text fehlt hier das Negativwort *lā*, welches der Zusammenhang unzweideutig erfordert.

4) Herr Professor M. Bloch, theilt mir die Ansicht mit, dass diese Nachricht eine freie Anwendung des babyl. *Pesāchīm* 50<sup>b</sup> mitgetheilten und wohl auch in der jüdischen Umgebung Kaẓwinis gangbaren Volksglaubens sei: *העיסה מלאכה בערי שבתה* ימים טובים מפנהה למעלה אינו רואה פסח ברכה לעולם.

5) El-Cazwinī's Kosmographie ed. Wüstenfeld I, 65, 10 ff., vgl. Kaṣṭallāni zu Buchārī, Ġihād Nr. 102 (V, 130).

6) Im B. der Jubiläen 50, 8 wird ganz besonders verpönt, dass man „an ihm (dem Sabbath) eine Reise mache wegen allerlei Verkauf und Kauf“ vgl. *ibid.* V. 12. —

## IV.

Erst mit der Ausbildung einer systematischen Dogmatik im Islam erhielt der Widerspruch gegen die jüdische Sabbathinstitution eine feste doctrinäre Formulierung.

1. Schon öfters ist darauf hingewiesen worden, dass die muhammedanischen Dogmatiker gegen die Religionsauffassung der Juden durch alle Zeitalter keinen Vorwurf mit mehr Consequenz festhalten, als den, dass sie sich im Kreise des krassen Anthropomorphismus (*tašbīh* und *taḡsim*) bewege.<sup>1)</sup> Al-Zamachšari stellt sogar das Judenthum als ersten Urheber der anthropomorphistischen Gottesauffassung hin; von ihm hätten sie die Muhammedaner erst entlehnt; in den alten Islam sei sie von dorthier eingedrungen,<sup>2)</sup> und zu allererst durch die mu'tazilitische Opposition ausgejätet worden.

Die Sabbathinstitution und im Zusammenhang mit ihr die biblische Motivirung des Sabbaths wurden nun aus diesem Gesichtspunkte<sup>3)</sup> zum Anlass für die theologische Polemik gegen das Judenthum. Man nahm Anstoss an dem Ausdruck *istarâḥa*, mit dem die Juden die Worte שָׁבַת und יָנוּחַ übersetzt haben sollen,<sup>4)</sup> ein Ausdruck, der in ihren Augen den krassesten Anthropomorphismus birgt.<sup>5)</sup> Das

---

Eine muhammedanische Erörterung der am Sabbath verbotenen Arbeiten, in Geigers Jüd. Zeitschr. XI, 69.

1) Vgl. Revue des Études juives XXVIII, 88. Muḥāḡarāt al-udabā' II, 242 von den Juden: *فَعَاثَتِهِمْ جَعَلُوهُ (اللَّهُ) حُمًا وَدَمًا*.

2) Al-Kasāsīf (Kairo 1307, Šereḥijja) II, 406: *وقالوا إن الذي وقع من التشبيه* *في هذه الأمة إنما وقع من اليهود ومنهم أخذ*; aber auch die Gegner der mu'tazilitischen Anschauungen führen diese auf Juden als erste Urheber zurück; vgl. Schreiner, Der Kalām in der jüd. Litteratur 4, Anm. 2.

3) Vgl. Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos, ed. Van den Ham (Leiden 1890) 190 penult.

4) Al-Bérūnī, Chronologie orientalischer Völker, ed. Sachau 308, *إن الله تعالى* *قد استراح فيه بعد الفراغ من الخليفة* *ثم استراح في اليوم السابع من خليفته فبركه*; Ibn Kutejba, Kitāb al-ma'ārif ed. Wüstenfeld 7, 10 citirt aus der Thora: *فبركه* [Über Bibelcitire des Ibn Kutejba, s. ZATW 318 ff.].

5) Der andalusische Lexicograph Abu-l-Hasan 'Alī ibn Sida aus Murcia (st. 458/1066) sagt in seinem Lexicon al-Muhkam über die Erklärung des Wortes *sahata*

Wort habe entweder einen anderen Sinn als ihm die Juden geben, oder es stand überhaupt nicht im ursprünglichen geoffenbarten Tauratext; es wäre dann eine der Textfälschungen, die die Juden an ihrer heiligen Schrift verübt haben.<sup>1)</sup>

Dieser Ideengang zieht sich nun durch die ganze Litteratur der antijüdischen Polemik der muhammedanischen Dogmatiker, in der die Sabbathruhe einen regelmässigen Abschnitt bildet. Als Probe gebe ich hier ein älteren, mir jetzt in ihrem Wortlaut nicht zugänglichen Mustern nachgesprochenes Stück aus dem polemischen Werke des *Siḥāb al-dīn Aḥmed al-Ṣinhāḡī*<sup>2)</sup> (st. 684/1285). Dieser Polemiker, der die Genesis im grossen und ganzen als spätere Fälschung betrachtet,<sup>3)</sup> sagt in seinem Buche „Die edeln Antworten auf die nichtswürdigen Fragen“ (الاجوبة الفاخرة عن الاسئلة الفاجرة):

السؤال السابع والثمانون<sup>(١)</sup> قالت اليهود في التوراة ان الله تعالى لما خلق الخلق في ستة ايام استراح في اليوم السابع واعتقدوا لِعَلَّظَ أَنفُسَهُمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى (٥)..... يَصِفُونَهُ بِالتَّعَبِ والنَّصَبِ حَتَّى نُقِلَ عَنْ بَعْضِهِمْ فِي غَيْرِ التَّوْرَةِ أَنَّهُ تَعَالَى فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ اسْتَلْقَى عَلَى ظَهْرِهِ وَاضْعًا إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى (٦) وهذه جهالات منها التجسيم ومنها ضعف القدرة لِطَرَيَانِ التَّعَبِ والنَّصَبِ مِنْهَا أَنَّهُ يَلْزَمُهُمْ أَنْ يَكُونَ إِلَهُهُمْ حَادِثًا فَإِنَّ حَقْلَ

ولا يوصف الله تعالى وتقدس بالاستراحة لأنه لا يتعب والراحة: *mit istarāḥa*: لا تكون إلا بعد تعب وشغل وكلامه زائل عن الله تعالى.

وَأَمَّا مَا قَالَ الْيَهُودُ وَنَقَلُوهُ مِنْ، 644، Fāḥr al-dīn al-Rāzī, Maḥāṭib VII, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 97

2) Vgl. Steinschneider, Polemische u. apologetische Litteratur in arab. Sprache 17.  
3) S. ZDMG XXXII, 370 oben.

4) Hschr. der Universitätsbibliothek in Leiden (Catalogus IV, 249 Nr. 2015).

s) Hier scheint in der Handschrift ein Wort ausgefallen zu sein.

<sup>6)</sup> S. oben S. 8, das Citat aus den Subijjât des Hamadâni. — Vgl. *Disputatio pro religione Mohammedanorum*, ed. Van den Ham 191, oben.

الحوادث يجب ان يكون حادثا والتعب والنصب حوادث واين هذا القول من قول المسلمين.

Als Reaction gegen solche muhammedanische Beschuldigungen muss es wohl aufgefasst werden, dass die jüdischen Religionsphilosophen<sup>1)</sup> der dem Judenthum zugemutheten Sabbathauffassung mit aller Kraft die Stirne bieten. Man hat sich, was auch Maimonides ausdrücklich hervorhebt, von allem Anfang auf Midrasch Bereschith rabba c. 10. Ende, stützen können, wo וַיָּנַח als Hiph'ilform gefasst und in diesem Sinne erklärt wird: נָתַן לָהֶם נֶחֱמָה וַיָּנַח לְעוֹלָמוֹ.<sup>2)</sup> Im Einklang damit werden die Textworte, für die die Juden nach Beschuldigung der muhammedanischen Polemiker die Erklärung: استراح gegeben haben sollen, durch Worte wie عطل übersetzt, wodurch den muhammedanischen Einwendungen von vornherein die Spitze abgebrochen wird.<sup>3)</sup>

Alles dies ist allerdings nur stillschweigende Zurückweisung der von den muhammedanischen Theologen ausgehenden Angriffe; eine offene Bezugnahme auf dieselben findet sich unseres Wissens bei den älteren jüdischen Dogmatikern nicht. Auch der Gegensatz, in welchen die muhammedanische Freitagseinrichtung zum Sabbath der Juden trat, wird in solchem Zusammenhang niemals erwähnt. Simon Duran, der in der Widergabe muhammedanischer Dinge freilich nicht immer genug gründlich ist,<sup>4)</sup> vermuthet in der Verlegung des Wochengottes-

<sup>1)</sup> Über die Übersetzung der Stellen bei Sa'adja, s. Grünbaum, ZDMG XL, 284. — Sa'adja, Amānāt 105 (hebr. Übersetzung ed. Leipzig, 54): فَمَا انْ يَكُنْ لَيْسَ هُوَ بِحَرَكَةٍ وَلَا بِتَعَبٍ وَأَنَّهُ هُوَ إِيجَادُ الشَّيْءِ الْمُحَدَّثِ فَكَذَلِكَ لَا مَحَالَةَ أَنْ يَكُنْ لَا مِنْ حَرَكَةٍ وَلَا مِنْ تَعَبٍ وَأَنَّهُ هُوَ تَرَكِ إِيجَادَ الشَّيْءِ الْمُحَدَّثِ. Die Hervorhebung des Ausdruckes تعب lässt bei Vergleichung mit den muhammedanischen Stellen vermuthen, dass die Worte des Sa'adja nicht ohne Rücksicht auf sie gewählt sind. — Maimonides, Dalālat I c. 67.

<sup>2)</sup> Selbst וַיָּנַח übersetzt Sa'adja: وأراحها. Über die verschiedenen Erklärungsversuche, mit denen Maimonides die anthropomorphistische Auslegung des Wortes וַיָּנַח ablehnt, s. Bacher, Die Bibalexegese Moses Maimūn's (Budapest 1896) 168.

<sup>3)</sup> Bei LA III, 342 unten aus alten Quellen: لَأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ سَبَبَتْ بِمَعْنَى اسْتِرَاحَ وَأَنَّهُ مَعْنَى سَبَتْ قَطْعٌ.

<sup>4)</sup> Als Beispiel kann der Irrthum angeführt werden, der ihm bei einem Hadit:

dienstes auf den Freitag-Mittag, sogar die Absicht, die Zeit des biblischen Sabbath in genaueren Einklang mit den astronomischen Verhältnissen der Heimath Muhammeds zu bringen. Er sei nach seiner Auffassung erst recht „eine Nachahmung der Thora mit geringer Veränderung.“<sup>1)</sup>

2. Während Muhammed die Fasteninstitution auch seiner Gemeinde anordnet „so wie sie denen anbefohlen wurde, die vor euch waren“ (Sure 2, 179), hat er, ebenso wie von den Speisegesetzen, die er als eine speciell den Juden wegen ihres Ungehorsams<sup>2)</sup> auferlegte Beschränkung betrachtet (Sure 6, 147), auch in Bezug auf die Sabbathruhe gelehrt, dass dies Gesetz auch im Taurat von allem Anfang als eine ausschliesslich den Juden<sup>3)</sup> auferlegte Enthaltung beabsichtigt war.<sup>4)</sup> Er gab zu, dass es für sie verbindliche Gültigkeit hatte (Sure 4, 153; 16, 125). In alter Zeit seien sogar, nach einer im Koran (2, 61) erzählten Legende, jüdische Sabbathübertreter zur Strafe in Thiere verwandelt worden.<sup>4)</sup>

Durch die Einsetzung der Freitagsfeier und die Verschiebung der Bedeutung des wöchentlichen Festtages wurde die Sabbathinstitution in den Kreis jener biblischen Einrichtungen einbezogen, für die sich Muhammed die Befugnis der Abrogation zueignete. Die muham-

citae zustößt: קשת ומנן (Livorno 1785) 22<sup>b</sup>, 10: ובראתי אלה לשר ובעשה בעלי השד יעשו 10: ובראתי אלה אל האש ובעשה בעלי האש יעשו Dies שר und בעלי השד beruht auf Verwechslung von جنة (Paradies) mit جن (Dämon). Es soll heissen: „Ich habe die einen für das Paradies erschaffen; sie thun auch die Thaten der Leute des Paradieses; andere habe ich für das Höllenfeuer etc.“ — Das erste Wort in dem Titel der Schrift des Gazālī مشکاة المصابيح scheint er für ein Derivat von شك, zweifeln, gehalten zu haben, wenn er es (18<sup>b</sup>, 2) mit سقام übersetzt.

הענין יום השבת המיוחד לחמלה יתירה לערב שבת בחצי היום לפי שיש 19<sup>b</sup> קשת ומנן 8: מקצה המורה לא"י חצי השבוע ובהצי היום נכנס השבת בקצה המורה וכו' הקי לתורה עם שני ספס. S. die Übersetzung, Steinschneider, im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums VII (1880) 15, 19, 32.

<sup>2)</sup> Was im Hadit noch weiter ausgesponnen wird; vgl. in Kobak's Jeschurun IX, 43 Anm. 25.

<sup>3)</sup> Damit stand er nicht im Widerspruch zu der jüdischen Auffassung; Sanhedrin 58<sup>b</sup> unten.

<sup>4)</sup> Für die Koranstellen vgl. auch H. Hirschfeld, Beiträge zur Erklärung des Koran 55.



medanischen Theologen haben in ihrem gegen die Juden geführten Kampfe für die von diesen zurückgewiesene Berechtigung der Abrogation<sup>1)</sup> gerne darauf Bezug genommen, dass die Übertretung des Sabbaths durch die am Ruhetage nicht unterbrochene Kriegsführung des Josua als abrogiert erscheine; ein Argument, das wir aus Sa'adjas Widerlegung der Beweise der muhammedanischen Theologen kennen.

In ihrer Vertheidigung der ewigen Verbindlichkeit des Sabbaths haben sich die Juden selbstverständlich auf die biblische Bezeichnung desselben als *בְּרִית עוֹלָם* (Exod. 31, 6) berufen. „Haltet fest am Sabbath ewig, solange Himmel und Erde bestehen;“<sup>2)</sup> in diesem Text wird von den Muhammedanern die Bibelstelle citirt, die ihnen von den Juden entgegengehalten wird. Es lag nun im Interesse ihrer Theologen, diese Stütze der fortdauernden Verbindlichkeit des Sabbathgesetzes zu erschüttern. Nicht alle waren mit der Anwendung der beliebten Theorie vom gefälschten Charakter einer ins System nicht passenden Stelle bei der Hand. Sie lehnen vielmehr nur die wörtliche Erklärung ab. Die „Ewigkeit“ im Sabbathgebot sei eine rhetorische Hyperbel; gemeint sei nicht der unendliche Bestand, sondern nur die lange Zeitdauer. Sie beziehen sich dabei auf den gleichen Ausdruck in Exod. 21, 6, wo das Wort „für ewig“ in Wirklichkeit nur die Lebensdauer des Slaven bedeuten kann.<sup>3)</sup> So könne wohl auch die lange Gültigkeitsdauer des Sabbathgesetzes durch die Thatsache der Abrogation erloschen sein.

In mehr radikaler Weise verfährt jedoch der weitaus überwiegende Theil der muhammedanischen Polemiker. Man erklärt in diesem Lager den fraglichen Text für eine Fälschung der Juden. Gemäl al-din al-Kazwini,<sup>4)</sup> der gegen Anfang des VI. Jhd. d. H. sein Buch *Mufid al-*

<sup>1)</sup> Vgl. Steinschneider, *Polem. Litt.* 322—5; Schreiner, *Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern*, ZDMG XLII, 604—5; 614—5; 653. *Išhām al-Jahūd* bei Schreiner *Monatsschrift* XLII, 170—174. — Für die Beziehung der Juden zur Abrogationslehre ist noch in Betracht zu ziehen al-Suhajl zu Ibn Hišām ed. Wüstenfeld 168, 13 (II, 57).

<sup>2)</sup> Bei dem ungenauen Citat hat eine Reminiscenz an Matth. 5, 18 mitgewirkt (vgl. Sure 11, 109. 110).

<sup>3)</sup> ZDMG XXXII, 380.

<sup>4)</sup> Das Buch wird irthümlicherweise vielfach dem Schi'iten Abū Bekr al-

'ulûm wa-mubîd al-humûm veröffentlichte, dem er unter anderen theologischen Kapiteln auch einen gegen die Juden gerichteten polemischen Abschnitt einverleibte, nennt den Freidenker al-Râwendî,<sup>1)</sup> der die Wohlthaten eines jüdischen Mäcens Ibn-Lewi genoss, als den ersten Erfinder des verdächtigen Textes. Wäre dieser — so sagt er — bereits zu Muhammeds Zeit bekannt gewesen, so hätten es die Juden gewiss nicht versäumt, ihn in ihren Disputationen dem Propheten gegenüber geltend zu machen. Wenn man in Betracht zieht, dass Râwendî um die Mitte des III. Jhd. d. H. (= IX. Jhd. Chr.) lebte, so hat man einen Begriff davon, welch fabelhafte Vorstellungen diese muhammedanischen Polemiker zuweilen mit der Fälschungshypothese verbanden, die ihnen übrigens, soweit sie das A. T. betreffen,<sup>2)</sup> zum grossen Theile von Convertiten suggerirt worden sein mag.<sup>3)</sup>

Chwârizmî zugeschrieben (vgl. Brockelmann, Arab. Litteraturgesch. I, 499); dieser Irrthum mag daher gekommen sein, dass ein oberflächlicher Leser des Buches durch die einigemal wiederkehrende Berufung *قال أبو بكر الخوارزمي* (ed. Kairo 75, 10; 177, 16) sich irreleiten liess. Der Kāzwinische Localpatriotismus des Verfassers verrieth sich aus folgendem im Buche citirten Hadī: (30, 12) *من سرّه ان يحرم الله وجهه ولحمه ودمه على النار فليمت بقزوين*.

<sup>1)</sup> Vgl. über diesen Mann Houtsma in WZKM IV (1890) 229ff. Dazu können wir folgende Nachricht über sein Verhalten zum Koran stellen: *ذهب (الراوندي) الى ابن الاعرابي يسأله عن قول الله تعالى فاذا قمها الله لباس الجوع والخوف اتقول العرب دقت اللباس فقال لا بأس لا بأس واذا حتى الله الناس فلا حتى ذلك التماس هبك تتهم محمدا لم يكن نبيا انتههم بأن لم يكن فصيحاً* Al-Hamadānī, Rasā'il (Stambul 1298) 8. Eine Blumenlese aus R.'s Kritik des Koran (Nachweis von Widersprüchen) findet man in Nihājat al-igāz fi dirājat al-igāz von Fachr al-dīn al-Rāzī (Kairo 1317) 164—6.

<sup>2)</sup> Als eine durch Christen verübte Fälschung des Bibeltextes wird Ps. 2, 7 angeführt; nach Ḥammād b. Salama (st. 167 d. H.) haben sie aus: „du bist mein Prophet“, „d. b. mein Sohn“ gemacht. Balawī, Alif-Bā I, 47: *فانّ النصارى صكفوا حرفاً فكفروا اوحى الله الى عيسى بن مريم انت نبى وانا ولدتك فقروا انت بنى وانا ولدتك فكفروا*.

<sup>3)</sup> Vgl. Revue des Études juives XXX, 2. Nach Tab. Annales I, 299 war es ein jüdischer Überläufer in Syrien, der den Muhammedanern zuerst die Idee eingab, dass in der Thora ursprünglich Ismael als der durch Abraham dem Opfer-

Der Text des Ġelāl al-dīn al-Ḳazwīnī lautet:<sup>4)</sup> وَقَوْلُهُ تَمَسَّكُوا بِالسَّبْتِ  
 [أَبَدًا]<sup>5)</sup> مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ لَمْ يَصْحَحْ بَلْ هُوَ مِنْ وَضْعِ ابْنِ  
 الرَّائِنْدِيِّ وَلَوْ صَحَّ لَأَدَّعَاهُ عُلَمَاءُ الْيَهُودِ فِي عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى

---

tot geweihte Sohn (ḡabīb) genannt war, dem dann die Juden im Bibeltext Isak substituirten.

4) Muḥaḍ al-'ulūm 40.

5) Ich habe das Wort nach sonstigen Citaten ergänzt.

## Anhang.

### Ṭabari's Commentar zu Sure 50, 37.

(Aus der Hschr. der vicekönigl. Bibliothek in Kairo).<sup>1)</sup>

Ausser seiner Beziehung zu dem Gegenstand dieser Abhandlung kann der folgende Auszug auch als Specimen für die noch wenig strammte Isnâd-Technik, die die Mittheilung der Überlieferungen zeigt, von Interesse sein. Für eine Vergleichung mit den entsprechenden Stücken in den Annales muss beachtet werden, dass der grosse Korancommentar des Ṭabarî bei Abfassung des Geschichtswerkes bereits vorlag; er wird in letzterem als älteres Werk angeführt.<sup>2)</sup>

القول في تأويل قوله ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب يقول تعالى ذكره ولقد خلقنا السموات السبع والارض وما بينهما من الخلائق في ستة ايام وما مسنا من إغواء كما حدثنا ابن حميد قال حدثنا مهرا عن ابي بكر<sup>3)</sup> قال جاء اليهود الى النبي صلعم فقالوا يا محمد أخبرنا ما خلق الله من الخلق في هذه الايام الستة فقال خلق الله الارض

<sup>1)</sup> Über Vermittlung meines Freundes M. Herz Bey durch einen einheimischen Gelehrten für mich copirt.

<sup>2)</sup> Annales I, 87, 2: في كتابنا المستمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن.

<sup>3)</sup> Wir sehen, dass hier gegen Annales I, 47, 10 ff. im Isnâd vor Abû Bekr عن ابي سنان fehlt.

يوم الاحد والاثنين وخلق الجبال يوم الثلاثاء وخلق المداائن  
والانهار والانهار وعمرانها وخرابها يوم الاربعاء وخلق السموات  
والملائكة يوم الخميس الى ثلاث ساعات بقيت<sup>١)</sup> من يوم الجمعة  
وخلق في اول الثلاث الساعات الآجال وفي الثانية الآفة وفي الثالثة  
آدم قالوا صدقت إن أَنَّمَتَ نعرف النبي صلعم ما يريدون فغضب  
فانزل الله وما مسنا من لغوب فاضبر على ما يقولون قال حدثنا  
مهران عن سفيان وما مسنا من لغوب قال من سامة<sup>٢)</sup> حدثني  
على قال حدثنا ابو صالح قال حدثني معاوية عن علي عن ابن  
عباس قوله وما مسنا من لغوب يقول من إزحاف<sup>٣)</sup> حدثني محمد  
ابن سعد قال حدثني ابي قال حدثني عتي قال حدثني ابي عن  
ابيه عن ابن عباس وما مسنا من لغوب يقول وما مسني من  
نصب<sup>٤)</sup> حدثني محمد بن عمرو قال حدثنا ابو عاصم قال حدثنا  
عيسى وحدثني الحارث قال حدثنا الحسن قال حدثنا ورقاء<sup>٥)</sup>  
جبيعا عن ابن ابي نجيم عن مجاهد قوله ما مسنا من لغوب قال  
تصب<sup>٦)</sup> حدثنا بشر قال حدثنا يزيد قال حدثنا سعيد عن قتادة  
قوله ولقد خلقنا السموات والارض الآفة أكذب الله اليهود والنصارى  
واهل الفرقى على الله وذلك أنهم قالوا ان الله خلق السموات  
والارض في ستة ايام ثم استراح يوم السابع وذلك عندهم يوم  
السبت وهم يستونونه يوم الراحة<sup>٧)</sup> حدثنا ابن عبد الأعلى قال حدثنا

<sup>١)</sup> Hschr. يعني.

<sup>٢)</sup> Hschr. ohne Hamza. — Zu dem Isaä vgl. Lidzbarski, De prophetis quae dicuntur legendis arabicis (Lips. 1893) 13.

ابن ثور عن معمر عن قتادة في قوله من لغوب قالت اليهود ان الله خلق السموات والارض في ستة ايام ففرغ من الخلق يوم الجمعة واستراح يوم السبت فأكذبهم الله عز وجل وقال وما مسنا من لغوب، حَدَّثْتُ عن الحسين قال سمعت ابا معاذ يقول اخبرنا عبيد قال سمعت الضحاك يقول في قوله ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام كان مقدار كل يوم الف سنة مَبَا تَعْدُون<sup>\*)</sup> حَدَّثَنِي يونس قال اخبرنا ابن وهب قال قال ابن زيد في قوله وما مسنا من لغوب قال لم يمَسْنَا في ذلك عَنَاءُ ذَلِكَ اللغوب

---

\*) Sure 32, 4; vgl. 22, 46.

Budapest, November 1899.

# Tobit-Aphorismen.

Von

Oberrabbiner **D. Simonsen.**

---

Einige Bemerkungen zu dem Buche Tobit, das so eindringlich den Werth der Liebesthaten gegen Lebende und Todte lehrt, mögen meine Beisteuer sein zu dem Werk, das dem Andenken eines allzu früh uns Entrissenen in dankbarer Verehrung und Liebe dargebracht wird.

Die nie ruhenden Untersuchungen über den Ursprung des Buches Tobit<sup>1)</sup> sind durch die Veröffentlichung über den von Tobit genannten Achiakar<sup>2)</sup> in neuen Fluss gerathen. Und während noch Schürer<sup>3)</sup> und Löhrs<sup>4)</sup> im Verein mit Fritzsche, Nöldeke und Rosenmann die Originalität des griechischen Textes und zwar des durch AB<sup>5)</sup> vertretenen annehmen wollten, dürften

---

<sup>1)</sup> Ich benütze hier die gebräuchlichen griechischen Namen, Tobit (hebr. **טובי**) für den Vater, nach dem das Buch genannt, Tobias (hebr. **טוביה**) für den Sohn.

<sup>2)</sup> Hauptwerk: Conybeare, Rendel Harris und Agnes Smith Lewis: the story of Ahikar, London, 1898.

<sup>3)</sup> Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. Chr. Dritte Aufl. III, 174 ff. 1898; hier ausführliche Literaturangaben.

<sup>4)</sup> in Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen, Tübingen, 1900.

<sup>5)</sup> Da die Textbenennungen unangenehm schwanken, bemerke ich, dass A = cod. Alexandrinus, B = cod. Vatic. sein soll. S. oder Sin = cod. Sinaiticus.

diejenigen Gelehrten, die wie Graetz, Halévy<sup>1)</sup>, Rendel Harris einen semitischen Urtext annehmen und dann den griechischen Text des Sin. als den ältesten betrachten, durch die Achiakar-Texte und deren Verknüpfung mit Tobit immer weiteren Anhang gewinnen.

Da aber noch nichts endgiltig festgestellt ist<sup>2)</sup> und auch unabhängig von der Frage nach der Grundsprache des Buches als der Ursprungsort bald Palästina, bald Aegypten angegeben wird, dürfte es nicht überflüssig sein, die Untersuchungen nochmals, wenn auch hier nur in aphoristischer Form, aufzunehmen.

Als das Resultat, das ich durch die Lecture der verschiedenen Versionen des Buches gewonnen habe, stelle ich gleich hin, dass der Verfasser des Tobit in der östlichen Diaspora gelebt hat und sein Buch in semitischer Sprache und zwar hebräisch geschrieben hat.

Einige der Kennzeichen für Verfasser, Zeit und Ort, die frühere Bearbeiter zu finden gemeint haben, sind meines Erachtens nicht von Belang. Die Haupttendenz des Buches: Liebesthaten zu lehren und einzuschärfen, wie der göttliche Schutz den Frommen nie verweigert wird, ist so allgemein jüdischer Art, dass daraus nichts Näheres zu schliessen ist. Die Engellehre würde uns wohl zunächst nach den babylonischen Gegenden führen, wenn wir das Buch in eine verhältnissmässig ältere Zeit setzen, in späterer Zeit konnte dieser Theil des Buches auch in Palästina geschrieben sein. Die Lehre der Agnatenehe, auf die Rosenmann Gewicht legt, tritt in Wirklichkeit im Buche nicht hervor. Und das Document, das bei der Vermählung des Tobias mit Sara geschrieben wird, ist wohl keine zur Sicherstellung für die Frau abgefasste Ketubbah, wodurch nach Graetz die Zeit zu

<sup>1)</sup> Tobie et Achiakar in s. Revue sémitique VIII (1900), p. 23 ff. Auch als Separatdruck erschienen. Halévy ist unzweifelhaft im Rechte, die Namensform Achiakar festzuhalten.

<sup>2)</sup> Wenn Rendel Harris l. c. Einleitung p. 82 es als allgemein zugestanden erklärt, dass Tobit ursprünglich in semitischer Sprache geschrieben war, irrt er sich, wie oben zu ersehen. Auch Kautzsch (Einleitung zu obengenanntem Werke I, 1900 p. XXVII) ist noch nicht von der Priorität des Sin. überzeugt.



fixiren wäre, sondern ein Schein, dass die Ehe rechtlich eingegangen sei<sup>1)</sup>.

Prüfen wir nun verschiedene schwierige Stellen des Buches, deren richtige Erklärung mir noch nicht gefunden zu sein scheint. Im Anfang des Cap. VIII räuchert Tobias, nach Raphaels Weisung, um den mörderischen Dämon Aschmedai<sup>2)</sup> zu vertreiben. Der Dämon flieht (V. 3) nach Oberägypten, wo Raphael ihn in Fesseln schlägt und festbindet. So im Allgemeinen nach allen Versionen. Warum er gerade nach Oberägypten geht, ist räthselhaft<sup>3)</sup>, und die von den Commentatoren beigebrachten dürftigen Parallelstellen geben ebenso wenig eine Erklärung wie der Zusatz des Hieronymus, der ihn nach „der Wüste“ Oberägyptens führt. Wäre er nach dem Norden geflohen, hätte man eben so gut eine Parallelstelle dafür finden können<sup>4)</sup>.

Noch räthselhafter wird aber die Geschichte, wenn man bemerkt, dass Raphael, der Begleiter des jungen Ehemannes, erst nach dem Unschädlichmachen Aschmedais aus der Brautkammer herausgeht und die Thür hinter den Brautleuten schliesst<sup>5)</sup>. Bis jetzt ist er also noch im Brautgemache gewesen und hat keinen Auszug nach Oberägypten gemacht<sup>6)</sup>, durch welchen Tobias schon jetzt hätte merken müssen, dass sein Begleiter ein übermenschliches Wesen sei. Im hebräischen Originale hat etwas gestanden

<sup>1)</sup> Babylonische Eheverträge sind in Keilinschriftlicher Bibliothek Bd. IV veröffentlicht. Das im Midrasch häufig vorkommende *קאקאון* (Stellen bei Krauss, Lehnwörter s. v.) wäre sachlich noch zu untersuchen.

<sup>2)</sup> Nach Halevy nicht mit Aeschma-deva identisch.

<sup>3)</sup> Auch wenn aus anderen Stellen zu erschliessen wäre, dass der Verfasser in Aegypten lebte.

<sup>4)</sup> Nach P. d. R. El. III wohnen die bösen Geister im Norden, cfr. Jer. I, 14.

<sup>5)</sup> So H. M.: *וַיִּצָא מִן הַדֶּלֶת* und ferner nach der Handschrift P. von H. M. (bei Neubauer: *וַיִּסְגֹּר דֶּלֶת בֵּית הַנְּשִׁים*). Ein anderer Text hat *וַיִּסְגֹּר* „man schloss“, was auch möglich ist. Weniger richtig scheint mir der Pluralis auch in der ersten Hälfte zu sein wie in Sin. und Ch. Neub., wonach wohl die Eltern der Braut mit eingeschlossen sein müssten; der zweite Pluralis hat einfach den ersten hervorgerufen.

<sup>6)</sup> Um die Sinnlosigkeit des ihm vorliegenden Textes zu heben, schiebt Itala, ed. Sabatier, ein: *et reversus est*. In Ed. Belsheim (Nidrosiae 1893) — nicht bei Schürer erwähnt — fehlt hier ein Blatt.

wie **מִצְרַת הַמִּלִּי** „Er floh nach der äussersten<sup>1)</sup> Grenze des Söllers.“ Jetzt ist es verständlich, dass der bis jetzt im Obergemache gegenwärtige Raphael ihn fesselt, durch Festbinden ganz unschädlich macht, und dann herausgeht und zumacht. Oberägypten (**מִצְרַיִם הַמִּלִּי**) ist ein Missverständniss von **מִצְרַת הַמִּלִּי** in der ersten (aramäischen) Uebersetzung und wird von dort in alle späteren Versionen hineingekommen sein. Das Wort **מִצְרַת**, das gewöhnlich nur von der Grenze des Feldes benutzt wird, wird auch von der Abgrenzung eines Hauses oder Daches gebraucht, wovon Beispiele in Levy's WB zu finden.

Wie schon gesagt, nehme ich an, dass der Verfasser hebräisch geschrieben hat. Das Buch ist wahrscheinlich frühzeitig in's Aramäische übersetzt worden. Den Bericht des Hieronymus, dass er einen chaldäischen Tobitext vor sich hatte, anzuzweifeln, ist kein Grund vorhanden. Diese Texte sind verschwunden. Die folgende Lage ist repräsentirt durch die älteste griechische Version; wie sie im Sinaiticus vorliegt, indem ich mich ganz denjenigen Forschern, zuletzt Nestle<sup>3)</sup>, anschliesse, die in den anderen griechischen Texten gekürzte und geglättete Formen des S.-Textes finden. Ferner gehören hierher die ebenfalls in verschiedenen Formen vorliegenden altlateinischen Versionen, von denen ich annehmen möchte, dass sie trotz ihrer Verschiedenheit, ebenso wie die griechischen Texte, alle auf eine Grundform zurückgehen<sup>4)</sup>. Auch die Vulgata ist bekanntlich nur eine eilfertige Bearbeitung der Itala, indem Hieronymus

1) **מִצְרַת** erklärt das eigenthümliche *μύρον* in Sin. A. hat erleichternd umschrieben.

2) Denkbar wäre auch **מִצְרַת הַמִּלִּי**, und dass **מִצְרַת** od. ähnl. ausgefallen. Babylonisch heisst (Keilinschr. Bibl. IV 224,1) *Misru ilu* obere Langseite (eines Haines). — Zu dem Ort der Räucherung trage ich hier noch nach, dass **תַּחַת לְבוֹשֶׁת** in Ch. N. VI und **תַּחַת נְלִימָת שְׂרָה** ibid. VIII auf hebr. **תַּחַת לְבוֹשֶׁת** (*pudenda*) zurückgehen. **ל** ist Präposition und von der Vorlage des Ch. N. irrthümlich als Radicalbuchstabe genommen. Der Dämon ist als sinnlich leidenschaftlich dargestellt.

3) Septuagintastudien III (Maulbronner Programm) 1899. p. 22 ff. Eine von Kautzsch (l. c.) citirte Abh. von Harris ist mir unbekannt geblieben.

4) Das Material liegt noch unvollkommen vor. Der von Schürer (P. R. E. 13 632) als unbekannt erwähnte Abdruck Cerianis von einer ambrosianischen Hs., der schon 1876 fertig gestellt war, ist nach Belsheim l. c. p. 27 1890 erschienen.

den ihm vorliegenden chaldäischen Text allzu wenig benutzt hat. Der beste hebräische Text H. M., sowie der von Neubauer veröffentlichte chaldäische, sind durch die Namenformen als Rückübersetzungen einer griechischen oder lateinischen Vorlage, die mit Sin.-It. zusammenhängt, aber keineswegs identisch ist, deutlich gekennzeichnet, wogegen ein jüngst von Gaster herausgegebener hebräischer Text H. L. aus der Vulgata geflossen sein wird. Varianten kommen hier vor, wie auch in der mir durch Neubauer's Güte in einem kleinen Stück bekannten, noch ungedruckten, auf der Vulgata fussenden arabischen Uebersetzung<sup>1)</sup>. Der dritte vollständige hebräische Text H. F. lässt als seine Vorlage auf eine jetzt unbekannte arabische Uebersetzung schliessen<sup>2)</sup>, die ebenso wie die syrische und die äthiopische der in AB vorliegenden griechischen Textform nahestand.

Wenden wir uns jetzt zu der von früheren Forschern besprochenen Stelle V 3 und Parallelstellen, in denen uns gesagt wird, wie Tobias in den Besitz des einst von seinem Vater deponirten Geldes kommen soll. A. zeigt sich hier als die schon charakterisirte Kürzung des Sinaiticustextes. Dieser sagt uns genau, wie seiner Zeit Gabael, dem das Geld anvertraut wurde, und Tobit zur gegenseitigen Sicherung verfahren sind. Sie haben Chirographen, d. h. Urkunden gegenseitig ausgefertigt, die Beweisstücke sind dann zerschnitten worden, und Tobit hat das eine Stück bei seinem Gelde hingelegt, die andere Hälfte dagegen behalten, die er jetzt seinem Sohne aushändigt. Noch im späten Mittelalter hat man solche entzwei geschnittene Chirographen gekannt. Wattenbach<sup>3)</sup> giebt uns darüber ausreichende Kunde. Bei diesen spielt es gar keine Rolle, ob sie,

1) VI, 9 sagt Raphael von der Galle: فَنَبِّئَا مِنْ اَنْفَعِ الاشْيَاءِ لِنَفْسِ فِى كَثِيرٍ مِنْ صَنُوفِ عِلَلِبَا, dass sie den Menschen in vielen Arten von Krankheiten nützlich sei — von der Vulgata abweichend.

2) Deshalb schreibt er וְיָקַח statt וְיָקַח und so oft. VI, 12 sagt Raphael von Sara, dass sie יְהוָה וְיִשְׂרָאֵל sei. מִיְשְׁרָאֵל, im Griechischen ὑπόμνημα, ist nur aus dem Arab. مثل zu verstehen.

3) Das Schriftwesen im Mittelalter, dritte Ausgabe, p. 192 ff. Vgl. auch Deissmann: neue Bibelstudien, p. 67.

wie ursprünglich wohl der Fall, von der Hand des Vertragsschliessenden geschrieben waren oder nicht, die Hauptsache ist, dass einer Fälschung vorgebeugt wird. Dies nur um zu sagen, dass man als semitische Vorlage für das Wort *χρηόγραφον* nicht gerade an *כתב יד* zu denken hat. Der Grieche übersetzt seine Vorlage nach dem Sinn. Nun findet sich aber bekanntlich in HM das wunderbare *אֶתְרָתָא* „Sack“ und ebenso *מִרְצוּתָא* bei Ch. N. in Cap. IX. Was ursprünglich im Texte gestanden, hat man mit wenig Glück bisher zu errathen gesucht. Und doch kann man es aus Ch. N. Cap. V lesen. Das Wort *מִרְצוּתָא*, das sich dort findet, bedeutet ja sowohl „Sack“ (so z. B. für *אֶתְרָתָא* bei Onkelos I M. 42,27) als rechtliche „Forderung“, Behauptung, wie es in der neuhebräischen Form *מִרְצוּתָא* so oft vorkommt. Tobit hat eben eine solche „Behauptung“ nämlich, dass Gabael ihm volle zehn Talente schuldig ist, und Gabael hat die Gegenbehauptung, dass Tobit von ihm nicht mehr als zehn Talente zu fordern hat. Die dem H. M. und Ch. N. vorhergehende Version hat einfach das Wort *מִרְצוּתָא*, deren rechtliche Bedeutung ihm unbekannt war, missverstanden.

Bleiben wir bei den Realien. Als Tobit seinen Reisebegleiter sucht und er den als Asaria auftretenden Engel Raphael gefunden hat, beantwortet dieser die Frage, ob er denn auch in Medien bekannt sei, dahin, dass er mehrmals in Ragā als Gastfreund bei Gabael gewesen sei. Er fügt hinzu, dass Ekbatana und Ragā zwei Tagereisen von einander entfernt seien; dies liege auf dem Berge, Ekbatana aber mitten in der Ebene. Wenn wir solches im Sinaiticus lesen, werden wir, wie Nöldeke gezeigt hat, dahin geführt, als den Verfasser des Buches einen Mann anzunehmen, der mit den östlichen Gegenden ganz unbekannt war. Beide Angaben sind ja falsch: die Entfernung ist ja viel grösser, und die Lage gerade umgekehrt, da Ekbatana auf dem Gebirge, Ragā in der Ebene lag. Was nun zuerst die Entfernung betrifft, so konnte ein Fehler leicht entstehen, wenn in dem angenommenen hebräischen Urtext oder dessen ältestem Sprössling nicht Zahlworte geschrieben worden, sondern Buchstaben als Zahlzeichen verwendet. Ein י konnte



festzuhalten, und Raphael giebt die Entfernung von dieser Zwischenstation nach dem östlich liegenden Ragā an und fügt nun hinzu, um seine Kenntnisse der Ortsverhältnisse noch mehr zu documentiren, wie wir es in Itala, ed. Belsheim, lesen: *que posita est in monte egbatanis. rages autem posita est in medio campo.* Was bedeuten soll: Die Stadt, die auf dem Berge liegt, ist Ekbatana, Ragā dagegen liegt mitten in der Ebene. Der Urtext wird etwa gelautet haben: **והבטיה בדר אבתנים**; **והאיש בניה בשדה**; statt das Wort **אבתנים** als Nominativ zu fassen, haben die Uebersetzer das Wort **בדר** im Stat. constr. dazu gesetzt, und so sind die verschiedenen Sinnlosigkeiten in die verschiedenen Texte gerathen. Richtig gestellt sagt der Text eher, dass der Verfasser im Osten bekannt war als das Gegentheil.

Wenn nun auch diese bekannten Städte einem in Palästina oder Egypten lebenden Juden vertraut sein konnten, so finden wir eine andere Ortsangabe, die ein verhältnissmässig so unbedeutendes Städtchen betrifft, dass sie kaum von einem anderen als einem im Osten lebenden Verfasser ausgehen konnte. Sehen wir Cap. XI. Anfang.

Zu den schönen Zügen in Tobit gehört ja bekanntlich die innige Familienliebe, die überall hervortritt. Es ist daher ganz natürlich, dass der Engel den jungen Tobias, als sie in der Nähe Nineves sind, auffordert, der Caravane voranzueilen, um den blinden Vater zu heilen, noch ehe er ihm seine junge Frau vorstellt. Bei der Nineve zunächst liegenden Station trennen die beiden sich dann von Sara und der übrigen Begleitung<sup>1)</sup>. Diese Station kennt A., wie gewöhnlich die schlechteste Version, gar nicht, dagegen haben die Minuskel-Handschriften *Καίσαρεα* und Sin. *Καορπειν*, die hebräischen Versionen **אקרים אקרים** oder **אקלים**, Ch. N. **אקרים** Itala Characam, Charran, oder Caracha. Cäsarea und Charan ist selbstverständlich schlecht gerathen, das hebräische deutet auf das

<sup>1)</sup> Hieronymus lässt Sara 7 Tage zurückbleiben, weil er eben nicht weiss, wie nahe bei Nineve die Caravane ist.

Städtchen Karamlis (Kermelis), das genau die gesuchte Lage hat für denjenigen, der über das Gebirge und über den Zab von Ekbatana nach Nineve reist. Hier ist also die Aufforderung Raphaels und die Trennung des Tobias gerade am Platze.

Ist der Name richtig gedeutet, so wird man mir beistimmen, dass der Verfasser in diesen Gegenden besonders vertraut war. Wäre es denkbar, die Ortsangaben über Palästina im Anfange des Tobit zu entwirren, würde man vielleicht aus diesen einen palästinensischen Verfasser erschliessen. Meines Wissens ist dies aber nicht gelungen, auch nicht Graetz, trotzdem wir ja sonst mit der Geographie Palästinas so gut bekannt sind.

Wie die Namen in den Uebersetzungen misshandelt werden, ist ja im Allgemeinen bekannt; nur ein Beispiel zeige, wie ganz neue Namen entstehen. Es ist nicht so merkwürdig, dass die äthiopische Uebersetzung, wie Dillmann aufmerksam gemacht hat, I, 5 ἀπαλλάξῃ seiner griechischen Vorlage zu einem N. propr. gemacht hat. Curios ist aber, in der Handschrift der Itala, die aus dem Besitze der Königin Christina von Schweden in die Vatikanerbibliothek gekommen ist, bei der Erzählung von Tobits Augenkrankheit zu lesen: quotidie autem Abamad medicus aderat ut curarer. Der Name des Arztes Abamad kommt sonst nicht vor. Mit gutem Grunde; denn wir lesen in der VL, ed. Belsheim: ibam ad medicos ut curarer, ich ging zu den Aerzten. Aus den Worten ibam ad ist der Name Abamad entstanden und dann das Nöthige weiter geändert und hinzugefügt.

Aus den Namensformen in Tobit und in dem verwandten Buche Achiakar hat Halevy es schon wahrscheinlich gemacht, dass beide Bücher ursprünglich in semitischer Sprache abgefasst worden sind. Ich glaube, dass das טוב in dem Namen des Grossvaters Tobiel, des Vaters Tobit und des Sohnes Tobias noch mehr urgirt werden muss. Das Wort טוב „gut“ spielt eine grosse Rolle in dem Buche, und selbst wo wir VII,7 צדק וחסד in H. M. lesen, deutet das Griechische (elegant: ἀγαθὸς καὶ ἀγαθός) darauf, dass der Grundtext טוב hatte.

Es kommt mir vor — beweisen kann ich allerdings nichts — dass wir hier die **טובים** als eine Art von **חברים** auftreten sehen. Wenn es richtig ist, dass in manchen Psalmen die **שרם** gewissermassen als Vertreter des Gottvertrauens und der Frömmigkeit in Israel auftreten, so wäre es möglich, dass in etwas späterer Zeit als deren Fortsetzung im Osten die **טובים** einen Platz haben. Damit hängt vielleicht auch zusammen, dass in Tobit die Geistesverwandten so oft sich als „Brüder“ und „Schwestern“ bezeichnen<sup>1)</sup>. In palästinensischer Litteratur findet sich kaum **טוב** statt **חבר** genannt. Vielleicht könnte man aber hier eine Art von Reaction gegen die Verbrüderung der „Guten“ finden. So in der Mischnah, die bekanntlich die Benediction **יברכך טובים** verpönt, indem Gott nicht von einer Gesellschaft der Frommen, sondern von allen Menschen gepriesen werden soll<sup>2)</sup>. Und in der Benediction vor der Haftarah, die in merkwürdiger Weise doppelt gefasst ist, findet sich zunächst der eigenthümliche, kaum noch erklärte Ausdruck **אשר כתר בנאים טובים**. Diese Worte können vielleicht, besonders wenn man daran denkt, dass Tobit seine Familie als **בני נבאים** bezeichnet, mit den **טובים** in unserem Buche in Verbindung gebracht werden. Wenn man annimmt, dass dieser erste Theil der Benediction im Osten entstanden ist, könnte man denken, dass man ihn im Westen wohl nicht ganz verwerfen wollte, sondern ihn durch die zweite Hälfte der Benediction gewissermassen supplirt oder paralysirt hat. Ich bemerkte schon oben, dass ich trotz Rosenmanns Auseinandersetzungen die Agnatenehe als Pflicht nicht in Tobit gefunden habe. Was der Verfasser will, ist, dass man in rein jüdischen Familien heirathen soll. Auch dies würde uns nach Babylon führen, wo bekanntlich auf die Familienreinheit besonders geachtet wurde.

1) Ich verstehe nicht, dass Graetz (Monatsschrift 1879, 156) sich über den Schwester-Namen der Frau wundert; Sin. VI, 17 sagt sogar Raphael, dass die zu erwartenden Kinder des Tobias ihm „wie Brüder“ sein sollen. So auch Itala (21). A. und H., die nicht verstanden haben, dass es sich um geistige Verbrüderung handelt, lassen den Satz aus.

2) Vgl. Raschi in Meg. 25a. Berach. 34 ist die Parallelstelle in unserem Mischnah-text defect. Die Erklärung in Jer. Meg. ist nicht verständlich.



Selbstverständlich mussten dann alle **צדיקים** zu rein jüdischen Familien gehören. Wenn Tobit Noah und die drei Patriarchen auch als Vorbilder für die Weise des rechten Eheschliessens anführt, so liegt das Gewicht nicht darauf, dass sie gerade aus ihrem allernächsten Verwandtenkreis geheirathet haben. Andere der sonst immer als Vorbilder genannten Vorfahren, wie Joseph und Moses, kann er eben nicht nennen, weil diese ihre Frauen aus Aegypten und Midian genommen haben. Diese Vorschriften über die Eheschliessung spiegeln eine Seite des Lebens der zerstreut im Osten sich aufhaltenden Juden ab. Ich glaube nicht, dass es einem in Palästina lebenden Schriftsteller möglich gewesen wäre, die besondere Anhänglichkeit an die durch Abstammung und treues Festhalten an der Religion trotz weiter Entfernung nahestehenden „Brüder und Schwestern“ so zu schildern, wie es unser Verfasser gethan hat.

### Nachtrag.

Zu pag. VIII unten: Die Lesart des Sin. **Κασσαρυ** hat sich mir inzwischen als die wahrscheinlich richtige herausgestellt. In einem assyr. Document aus dem Jahr 709 liest Peiser (Keilinschr. Bibl. IV, p. 112) einen Stadtnamen Ka-sar-in. Oppert hat (Doc. j. p. 164) ganz anders gelesen, der Prof. der Assyriologie Dr. v. Schmidt theilt mir aber mit, dass er P.'s Lesung für richtig hält. Wo diese Stadt lag, ist m. W. unbekannt. Da aber die in assyr. Verträgen häufig stipulirte Conventional-Busse hier der Istar von Arbail geschenkt wird, darf man wohl annehmen, dass Kasarin in der Nähe von Arbail lag. Und die Lage von Arbail oder Arbela ist wiederum nur 6 Meilen östlich von Kermelis, so dass meine Hypothese von der Kenntniss des Verfassers in den assyr. Gegenden durch diese neue Identification nicht erschüttert wird. Dass ein Autor in Palästina oder Aegypten in später Zeit etwas von Kasarin und dessen (vermuthlicher) Lage unweit östlich von Nineve gewusst haben sollte, ist wenig wahrscheinlich.

D. S.

## An Arabic Fragment of the Scroll of Antiochus.

Von

**Israel Abrahams M. A.**

---

A volume dedicated to the memory of Prof. D. Kaufmann would be scarcely complete without a tribute from one of the editors of the „Jewish Quarterly Review“. When the latter periodical was started, Prof. Kaufmann was one of its most ardent supporters. Scarcely a number appeared without an article contributed by him, and at the present moment there are in the press two papers on the Jews of Venice, which he wrote for the J. Q. R. shortly before his death. These papers will soon be published in the original German.

In selecting for this volume the fragment which follows, I have been actuated by two considerations. In the first place, Prof. Kaufmann was keenly interested in the Megillath Antiochos, and in his very last letter to me he urged me to print the collation which I had made of many Mss., complete and fragmentary, of the Aramaic text. But, secondly, Prof. Kaufmann held that the Arabic version was worthy of more attention than has been devoted to it, and when I sent him a copy of the following fragment he expressed the view that it ought to be published.

If the reader will compare this fragment with the corresponding passages in the text edited by Dr. H. Hirschfeld („Arabic Chrestomathy“ page 2, lines 7 to 24; and p. 5 lines 7 to 24) it will be seen that there are considerable variations. I have not thought it necessary to print a collation, for Dr. Hirschfeld's useful work is in the hand of all students interested in the subject. Moreover I am despatching this little article

so late that I cannot fairly expect much space. In the preface to his edition of the Aramaic text of the Scroll, Dr. Gaster has justly said that in Mss. which contain the Arabic Version, the Arabic usually follows the original verse by verse, and is not written consecutively as a whole. Besides the Mss. mentioned by him, this is also the case with the Bodleian Mss. Bibl. Frag. Ms. Heb. c. 43 (a punctuated and accented copy of the Aramaic) and Opp. Add. Ms. Quo. 139 (Neub. 2333), in which the Aramaic is unaccented but has superlinear punctuation. Both of these Mss. are on parchment. So, too, is the fragment printed below. The point of difference is that this Ms. is continuous and contains only the Arabic. The fragment is taken from the Cairo Geniza, and I have to thank Prof. Schechter for the privilege of printing it. It consists of four sides, 19 by 16 cm.; there is a gap between sides 2 and 3, as the fragment is the outside part of the original full text. The writing is extremely old and clear, and the columns are kept fairly even as in the Pentateuchal scrolls. Spaces at the end of the lines are sometimes filled in with an ornamental mark.

The criticism of the Megillath Antiochos has now reached a stage at which it may safely be asserted that Scroll underwent considerable changes. The oldest form of the text is no longer extant, and none of the texts hitherto recovered entirely suits the description given by Saadiah in the *Sefer Hagalui*. But from the Cairo Geniza have been recovered so many old fragments in Aramaic that it is clear that the extant version of the Scroll was widely popular at least as early as the 10th century. The liturgical use of the Scroll, whether as a Targum to the haftara of Sabbath Chanukah or as an independent reading, is an incident which accounts for this popularity. I may hereafter resolve to print the Aramaic text with collations from many Mss. But it must be admitted that, with the exception of the text which I have already printed in the *J. Q. R.*, the new Mss. do not materially differ from that which Dr. Gaster used as the basis of his edition.

Israel Abrahams.

fol. 1 recto.

לכאסה לפהא •  
 ונא אלי בית אל  
 מקדם ווקף עלי באב  
 אלמדינה ונאדא כאל  
 בואבין וקאל להם  
 אנא יוחנן בן מתתיה  
 נית לאדכל קדאם  
 ניקעור • חניד  
 צעדו אלבואבין ואל  
 חראם וקאלו לה אל  
 אמאם אל ככיר אלדי  
 לליהוד קאם עלי  
 אל באב אנאב ניקעור  
 וקאל להם דכול דכול:

fol. 1 verso.

ואדבחה עלי אל דבח  
 ואלכס לבאם אל מלך  
 וארכב עלי כייל אל  
 מלך וכאחד מחבי  
 אל מלך חבון • וכמא  
 קאל אל קל אנאבה יוחנן  
 יא סדי אנא אפוע  
 מן בני אסראל אדא  
 סמעו אני קד צנשת  
 כדאך ידגמני כאל  
 חנארה יכרנ כל  
 אנסאן מן קדאמך  
 לאלא זשרפן •  
 חניד ניקעור

חניד יוחנן אודכל  
 קדאם נקעור אנאב  
 ניקעור וקאל ליוחנן  
 אתה הו אחד אלמנאפן  
 אלדן נאפן עלי אלמלך  
 ולא יטלבן סלאמה  
 ממלכתה • אנאב  
 יוחנן קדאם אלמלך  
 וקאל אלאן קד נית קדאמך  
 אלדי את טאלב מני אנא  
 צאנע • אנאב  
 ניקעור וקאל ליוחנן  
 אן כאן מראדי את  
 צאנע כוד אל כנוד

אכרנ כל אנסאן מן  
 קדאמה • כל הדא  
 כאן פפי דלך אלוהת  
 שאל יוחנן בן מתתיה  
 עינאה אלי אלסמא אל  
 מרהפשה ותלא  
 צלותה קדאם סייד  
 אל שאלם אנאב וקאל יא  
 אלאדי ואלה אכרי  
 אברחים ויצחק  
 ויעקב • כדאך קאל  
 אללהם לא תסלמני  
 ביד הדא אל אקלף  
 לאלא יקתלתי (!) ימצי

fol. 2 recto.

לדם אנא אכרנ מעבם  
 ואנאנאף אל קתאל למא  
 דא דלכון אל אסראל  
 ואנתם אנקטעתם  
 במבב אכוכם • וכת  
 מתתיה פי דלך אל יום  
 מז אולאדה ונאנאף  
 אל חרב מז אל ששב  
 ואלאה אלכמא אסלם  
 נמי אל נבאברה  
 אלדי ללששוב פי אדיהם  
 וקתלו פדהם קתל כתד  
 נמי אל מתקלדי באל  
 סוף וכל ואחר אלקסי

וצפפו אלחרב מז אל  
 ששוב וקתלו מעדם  
 קתל כתד וקתל מעדם  
 יהודה • פי תלך אל  
 סאה למא נצרו בני  
 מתתיה אד קתל  
 יהודה רצו אלי  
 אבהם פקאל להם  
 לם רנעתם אנאבו  
 וקאלו לה אד קתל  
 יהודה אכונא אלדי  
 כאן מחסב מתל  
 נמינא • אנאב  
 מתתיה אבהם וקאל

fol. 2 verso.

מן אחרק באל נאר  
 ומעדם בעו באל רמאח  
 ומעדם צלבו עלי אלכשב •  
 ובגרים אלטאלם  
 מצל שעה אחרקה  
 שוב אל אסראל באלטאר:  
 ואנשזכם אלמלך  
 למא סמז אד קתל  
 בגרים אלטאלם וכל אגלא  
 אלניש אלדי מעז גלם  
 פי מדיב וחרב אלי  
 נואד אלבחר פכאן  
 כל מעז אן דכל  
 אליה יעצן בה ויקולון

אלי אל ניש ואלחורא  
 לם יתבקא מעדם  
 פליה וחרבו בקה אל  
 שוב אלי נואד אלבחר •  
 ואלחור כאן מותולי  
 קתל אל אפלה פערק  
 פי כרש אל פיל פלמא  
 רנש טלבוה בן  
 אל אחיא ואל מתי פלם  
 יהודה בעד דלך ויהודה  
 אד טרק פי וכל אל אפלה •  
 ואוסרו בני אסראל  
 אד אסלמו אדארהם  
 פי אדיהם מעדם

## Des versions hébraïques d'Aristote.

Par Dr. M. Schwab.

Les travaux de feu David Kauffmann, autant par leur variété que par leur nombre, sont considérables. Pour peu que l'on réfléchisse à la diversité des domaines de ce polygraphe, la pensée évoque, — toutes proportions gardées, — Aristote avec son Encyclopédie, dont l'influence scolastique a largement pénétré la littérature rabbinique au moyen-âge<sup>1)</sup>. Les adaptations ou paraphrases nées par l'inspiration du Stagirite sont, comme on sait, les œuvres les plus répandues dans notre histoire littéraire.

Or, au moment d'apprendre la perte si prématurée de notre éminent hébraïsant, ce maître affectueux et collaborateur inappréciable, nous nous proposons de lui soumettre deux points de littérature aristotélique, qu'hélas nous pouvons seulement dédier à sa mémoire.

### I

Il y a quelque temps, un académicien, M. Paul Viollet, professeur d'histoire du droit à l'Ecole des Chartes, me faisait l'honneur de m'écrire en ces termes :

Je viens vous demander un service. Je connais votre obligeance.

---

<sup>1)</sup> Voir p. ex. W. Bacher, *Aristote dans le Talmud*; *Revue des études juives*, t. XXII, p. 134, article omis dans notre *Bibliographie d'Aristote* (Paris, 1896, 80).

Averroës, commentant le chap. 12 au livre V de l'*Ethique* d'Aristote (éditions modernes: *Ethica Nicomachea*, lib. V, c. VII [X]), s'exprime ainsi dans les traductions latines:

«*Justitiae autem civilis quiddam est naturale legale et quiddam legale, i. e. positivum*,»

à moins pourtant que les éditions très confuses que j'ai consultées ne m'aient trompé, et que ce passage ne soit, non d'Averroës, mais d'Aristote; car traduction et commentaire se ressemblent et se touchent. Vous m'en direz un mot.

«Dans l'un ou l'autre cas, j'aurais besoin du passage en arabe, et, en particulier, du mot arabe correspondant à *positivum*. Je vous remercie à l'avance, et suis, etc.»

Pour pouvoir répondre à cette demande, il est bon d'avoir sous les yeux, tour à tour, le texte grec original et les versions qui ont donné lieu à la paraphrase latine précitée, afin d'assister à cette transformation.

Voici le premier, d'après l'édition Firm. Didot (*Opera*, t. I):  
 Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν.

Au texte grec, la même édition joint une version latine, où notre passage est ainsi traduit littéralement:

«*Jus civile autem aliud naturale est, aliud legitimum.*»

Au fur et à mesure que le nombre des versions s'est augmenté, plus ou moins inspirées par les innombrables commentaires des péripatéticiens, elles se sont affranchies de cette littéralité. Aussi, la plus récente, la version française donnée par Barthélemy St. Hilaire (*Ethique*, t. II, p. 164) aboutit à une paraphrase; la voici:

«Dans la justice civile, dans le droit politique, on peut distinguer ce qui est naturel et ce qui est purement légal.»

Il semble que le rédacteur du Code civil français, en termes plus concis et serrant le texte de plus près, se soit inspiré de cette formule, lorsqu'au § 527 il donne cette définition: «Les biens sont meubles par leur nature, ou par la loi.»

Avant les traducteurs modernes, entre les commentateurs arabes et les scolastiques chrétiennes, les Juifs sont très heureusement venus, comme on sait, apporter leur concours

scientifique et servir d'intermédiaire, comme interprètes. Si maintes versions arabes sont désormais perdues, les versions hébraïques qui sont des calques fidèles de ces dernières les remplacent aisément. Pour la phrase en question, on possède l'équivalent hébreu à défaut de l'arabe, dans un Manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford (No. 1350/3e, ou 1425); la version hébraïque, faite par Samuel b. Juda, de Marseille, est ainsi conçue pour le passage qui nous occupe:

דיושר המדיני קצתו טבני נימסי וקצתו נימסי ר"ל דגרי .

C'est bien le mot-à-mot, non du texte grec, mais de la transcription, pour ne pas dire de l'interprétation un peu libre, donnée par Averroës. Celui-ci explique le texte, plutôt qu'il ne traduit, au risque de l'amplifier par ses additions, notamment par la dernière: «id est positivum», דגרי .

Des linguistes s'arrêteront peut-être devant la spécialité de ce dernier terme, mis là pour exprimer l'idée de «positif», et non de «pose»<sup>1)</sup>. Nous n'insisterons pas, ayant déjà énoncé trop de mots à propos d'un seul, et passons à une autre analyse, dans le même ordre de recherches, où la distinction entre texte et commentaire est mieux déterminée.

## II.

Précédemment<sup>2)</sup>, nous avons eu l'occasion de mentionner le באור ס' המופת «Commentaire sur les Démonstrations d'Aristote» par R. Lévi ben Gerson (Ralbag), ms. du fonds hébreu à la Bibliothèque nationale de Paris, No. 1379 (in 4°, de 71 ff.), relié aux armes du Cardinal de Richelieu. De ce fait, le volume aurait dû entrer à la Bibliothèque de la Sorbonne dès la mort du Cardinal, en vertu de son testament; mais, par on ne sait quelles pérégrinations, le ms. a échoué chez un libraire, qui l'a cédé à la Bibliothèque nationale.

<sup>1)</sup> Nous n'avons pas à examiner par suite de quelle gradation, ou extension, le verbe נמ «reposer» puis דגרי «laisser» ont été détournés de leur sens primitif.

<sup>2)</sup> Revue d'études juives, t. XXXVII, p. 135.



Un tel manuscrit mérite mieux que la simple mention, dont nous avons dû nous contenter en 1897, faute de temps et d'espace. Voici donc une description détaillée de ce volume:

Au recto du 1<sup>er</sup> fol. (qui est blanc), le titre:

ס מופת לדי לוי בן גרסון

Ce dernier nom se devine, plutôt qu'on ne le lit, sous les lettres suivantes (écrites avec une encre plus noire que le reste): «קין כספי קדתי» (?), abrégé (?) de «acquisition faite de mes deniers», ou de quelque expression analogue.

Au Vo, du fol. 2, dans l'angle supérieur: Liber de demonstratione Arlis (Aristotelis) explicatur a R. Levi ben Gerson!

Puis on lit: באור ספר ארסטו. אמ' לוי בן גרסון מאשר ראיו זה ספר גדול התעלה מאד וכיחד כמה שדרבו שתנית לאדם בו ידיעה מופתית ראיו לבאר בארוכה עניני זה הספר בעיה ומה שראה לו שהעיד עליו ביום ארסטו כי לפני [לפי] מה שאחשוב לא פדש בן רשד בזה דביאר אשר דגית לו מטעם אלא דברים מנמים ומדמם יתברך נשאל הקוד והוא ישידיו אל הנבונה ברחמי וברוב חסדיו

Dans cette note préliminaire, dit Steinschneider<sup>3)</sup> (Hebr. Uebersetz. p. 72), Lévi signale l'importance de ce livre; par celui-ci, l'homme arrive à la connaissance démonstrative. Lévi veut donc l'analyser, exposer l'avis d'Aristote; car, selon lui, Averroës paraît l'avoir insuffisamment expliqué dans son commentaire. Passons à l'explicit ou fin: ובסוף נשלם הבאור בזה הספר וכבר היתה כוונתו בתחלה זה הבאור שנבאר בו אורח השלם והנעים אשר חשבנו שכן אלהם ארסטו מה סדור דבריו בזה ובאור חזקתו לבאר זה הספר באור רחב שמעו שנמצא באכן הואת לזה הספר באור רחב לאחד מהפילוסופים המפרשים<sup>4)</sup> ומעט מהשלמת הבאור על זה האופן. והיה השלמתו בחדש ניסן<sup>5)</sup> שנת אב שנת שמנים ושלוש לפרט אלף הששי (1323) = והתחלה לאל לבדו... אמן

<sup>1)</sup> Cette prem. lettre est un ב, peut-être par assimilation de pensée avec l'initiale suivante, au lieu d'un ק,

<sup>2)</sup> Ainsi surchargé, d'une autre main.

<sup>3)</sup> D'après le ms. similaire à Munich, ms. hébr. No. 46 (Catal. Steinschneider, p. 22).

<sup>4)</sup> C'est dommage que ce commentateur ne soit pas nommé.

<sup>5)</sup> Les 2 mots ponctués sont à considérer comme effacés; la date est donc, comme dans d'autres copies, «mois d'Ab. (5) 083».

Il est à peine nécessaire de rappeler que le livre «de demonstrationes» n'est pas autre chose que la seconde partie des *Analytica* d'Aristote. Nous le notons cependant, puisqu'un savant bibliographe a pu se tromper à cet égard.

Voici, par conséquent, le début des *Analyticorum posteriorum*, édit. Ambr. Firmin Didot (t. Ier des œuvres d'Aristote, p. 121; la version latine est si bien calquée sur le texte original grec, qu'elle en offre une image parfaite, sauf à souligner les additions explicatives):

«*Omnia doctrina et omnis disciplina ratione percipienda ex precedente fit cognitione. Manifestum vero hoc erit quamvis doctrinam et disciplinam considerantibus. Nam mathematicae scientiae hunc ad modum conficiuntur et unaquoque reliquarum artium. Similiter vero etiam res se habet et in orationibus, quæ aut per syllogismum, aut per inductionem aliquid probant: Utræque enim per ante cognita docent; modo sumentes, quasi eo jam intelligant alii; modo demonstrantes universale ex eo quod notum sit singulare.*»

La version de Lévi b. Gerson débute ainsi:

המאמר הראשון מספר המופת . אמר אריסטו כל למדה ולמד מחשבי  
במאמר אמנם יהיה בדיעה קדמת לתלמד ואם לא היה [א\*] איפשר שילמד  
דבר וזאת הצורה תגלה אמתה בחפוש זה שהחכמות הלמדיות ומה שדומה  
להם מן הדברים העיוניים כשנחקר עיניהם תלה שהדיעה הנשלמת מהם  
כלמיד אמנם תהיה מדיעה קדמת לתלמיד ובה יגלה הדבר בשאר הדברים  
שדרכן שילמדו במאמר

C'est là, il est vrai, moins une version qu'une paraphrase: mais cette dernière ne s'écarte guère du texte primitif, de sorte qu'elle ne va pas jusqu'à constituer le commentaire, lequel sera nettement distinct, ainsi qu'on va le voir par la suite. Il n'est pas superflu de comparer sans cesse ces éléments divers qui constituent les commentaires d'Averroës, repris et commentés après les Arabes par les scolastiques juifs. Le présent ms. permettra d'ajouter des notions explicatives à ce

\*) Ainsi surchargé d'une autre main.

que Munk avait dit trop sommairement de Ralbag, dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe* (p. 499).

Prenons pour guide le plus récent ouvrage sur cette littérature. Dans ses *Hebräische Uebersetzungen des Mittelalters* (p. 65—7), Steinschneider rappelle que Lévi ben Gerson, vulgo Gersonides, nommé aussi Leon de Bagnoles, a vécu à Avignon (il est mort sans doute à Orange<sup>1</sup>), en 1344. Il a surtout composé des notes sur les deux commentaires (abrégé et moyen) d'Averroës (Renan, *Aver.* 3. édition, p. 193). Il comprenait le latin (non l'arabe, dit Stein.<sup>2</sup>), et prenant la version d'Averroës, il commence par citer un passage textuel du commentaire moyen ou du compendium, puis ajoute son opinion propre.

C'est bien ainsi qu'a été constitué le Ms. de Richelieu. Chaque citation prise dans Averroës est appelée d'Aristote, אַרִיסְטוֹ, et elle est suivie des observations de Gersonides, אַבְנֵר לֵוִי בֶן גֵּרְסוֹן. — On avouera que les citations ainsi libellées pouvaient induire en erreur les meilleurs adeptes de la scolastique, sans laisser deviner qu'ici Averroës prime Aristote.

Le manuscrit de la B. N. 1379 est médit, mais non unique; on en trouve des copies, — sauf variantes, — à Munich, à Oxford et à Paris<sup>3</sup>. Le présent ms. offre l'avantage d'être, non seulement bien complet de la tête et de la fin, mais d'avoir été soigneusement révisé; les surcharges et ratures l'attestent.

<sup>1</sup>) Isidor Loeb: *Revue des études juives*, t. I, p. 979, complète l'avis de Munk (*Mélanges*, p. 498, note), qui dit seulement «après 1340».

<sup>2</sup>) A l'opposé des assertions de M. Ad. Franck, *Journal des Savants*, 1869, p. 159, analysant le volume d'Isidore Weil, *Philosophie religieuse de Lévi ben Gerson* (1868). On a lieu de s'étonner que l'œuvre de Steinschneider, si complète en cette matière, ne contienne pas la mention de l'analyse consacrée à Ralbag par Ad. Franck, digne d'être lue comme un compendium fort lucide sur ce philosophe, commentateur d'Aristote.

<sup>3</sup>) Ce sont: à Munich, No. 46 (Catal. Steinschneider, p. 22); à Oxford, Bodleiana, No. 2252, art. 5. Le rédacteur du Catal. de cette dernière bibliothèque traduit le titre מִשְׁנֵת אֲבֵרֶזֶס par «on Analyt. priora» (au lieu de: posteriora), et dit que l'œuvre a été achevée en Adar (au lieu de: Ab). — Enfin, à la Bibliothèque nationale de Paris, il y a 2 exemplaires antérieurs au notre: No. 958<sup>5</sup> et 961.

Tels sont, dans ce qu'ils ont de plus essentiel, les caractères généraux de ce manuscrit, qui ne manque pas d'intérêt, soit pour l'histoire de la scolastique en général, soit pour la marche du système philosophique des Juifs en particulier. Et que l'on n'aille pas lui adresser le reproche de s'attarder à des minuties, à des arguties, comme on serait tenté de le faire pour ces pages.

Apparemment, si l'on se contente de jeter un coup d'œil superficiel sur ces détails, on a le droit de les trouver bien menus, peu dignes d'attirer l'attention du lecteur. Cependant, à les considérer plus attentivement, pour ainsi dire plus profondément, on se rendra mieux compte de la portée de ces études, en apparence obscures, mais au fond lumineuses. Elles jettent, dès lors, un singulier reflet sur l'existence de nos ancêtres, sur leurs travaux, sur leurs penchants, sur leurs affections littéraires, sur leurs goûts de recherches et d'analyses, sans parler de leur système philosophique, ni des relations amicales avec le monde chrétien, d'une part, et le monde musulman, d'autre part, suscitées par ce mode d'intervention scientifique: C'était du même coup un adoucissement à leurs pénibles vicissitudes, aux menaces perpétuellement dirigées contre leur existence.

C'est là un résultat pratique, immédiatement acquis, qui n'échappera à personne; tandis que d'autres démontreront amplement combien cette même intervention juive dans le domaine de la philosophie a exercé la plus heureuse influence sur la marche et les progrès de la science universelle, ou de la civilisation internationale.

# Aleppo.

Von

E. N. Adler.

---

Our dear friend David Kaufmann took a characteristically keen interest in Eastern travel and one of the last wishes that he expressed to me was that I should publish something about my visit to Aleppo in October 1898. The wish was often repeated till in fact it became a reproach and in a letter he wrote me dated the eighth May 1899 he writes: „Ich habe ungeduldig Ihrem Berichte über Aleppo im Chronicle entgegengesehen, im Chronicle aber nichts gefunden.“

I feel that in the volume dedicated to his memory it is not inappropriate that I should carry out his wish and give such description as I am able of the famous old City which is still inaccessible to any traveller who is not prepared to rough it.

Aleppo (in Arabic Haleb, in Hebrew הַלֵּב or הַלִּיץ but generally אֲרָם צִיֹּבָה or צִיֹּבָה Aram Zobah or Zobah alone or abbreviated אֲרָם) can boast one of the most ancient Jewish Communities. It is mentioned in the 60th. Psalm and though ten days journey north of Damascus (vide Ebn Haukal, the Arabian Geographer of the 10th. century, edit. Ouseley p. 49) is traditionally regarded as the most northerly point to which a Palestinian Jew might journey without being regarded as a traveller. In Marriage contracts (כְּתוּבֵהָ), made in the Holy Land, it is still stipulated that the husband should give his wife a conditional divorce, which comes into operation if he

journeys to foreign parts. The southern limit outside which the „Get“ commences to operate is Alexandria, the northern, Aleppo. This provisional divorce was a device intended to protect the wife from everlasting widowhood in case the adventurous husband did not return he was not hearer. Quite recently, the great Arctic explorer, Nordjensköld resorted to the same expedient with regard to the wife he left behind him. The Jewish Law will not „presume“ death in the case of an absent husband, however many years he may have been missing.

I chose the shortest way to Aleppo. This starts from the port of Alexandretta (Scanderun) where there is a bare ׁׁ of Jews the picturesque pass of Beilan (Pylae Syriacae). The road climbs skirts the lake of Antioch and crosses a weary waste of ancient ruins. This bridlepath is 50 miles nearer than the modern coach road but is terribly wearisome and lonely. Carriages from Alexandretta take 2 to 3 days and nights to reach Aleppo.

Aleppo is a walled city of much commercial importance on the road to Bagdad and Southern Persia. In Shakespeare's time however its imputance was enhanced by the fact Mal it lay on the great trade route to India. Commerce is still the ground of its attractiveness to the Jew who, despite the Aleppo boil and other discomforts, has always affected it at the cost of being despised by his more literary coreligionists of Damascus and Bagdad.

The Jews of Aleppo still live in a quarter of their own, very much like an Italian ghetto, divided from the rest of the City by a gate close to which there is a inscription in Hebrew dated Ab אדר i. e. 1349. The chief Synagogue is very ancient and has many peculiarities. Although there are several modern additions to it, the main structure is dated by the Abbé Chagnot as early as the 4th. century. It has several inscriptions, some carred on its walls, others painted on them. One is as late as 1861, another as early as 834. The latter is on a chapel

stated to have been erected by Mar Ali ben Nathan b. Mebasser b. **דאריס**. The following is a copy of the inscription: —

זה דקבה בנה מר  
עלי בר נתן בר  
מבשר בר דאריס  
מקדש וממנו ש  
תהליך צ דקה לשט

Only four letters are starred, so that the date is probably 1145 sel = 834. The local Jews however assume that all the letters count in the **פריט**, but that no thousand is omitted, so that the date would be 654 sel i. e. 345 of the Common era! The letters are certainly very archaic but, pace the Abbé Chagnot, so early an inscription should not be accepted as such without further evidence. There are several similar chapels surrounding the main building, evidently added from time to time, as the community grew. In each of these **בנין** is separately held. A like arrangement exists in Bokhara, and traces of it still survive in the ancient Roman ghetto. The chief peculiarity of the Aleppo Synagogue is a raised pulpit called the **כסה אליה** approached by a flight of some 20 steps and still used for the solemnisation of **ברית מילה**.

Of chief literary interest is a chapel to the extreme west behind the **ארן הקורש** with a stone sarcophagus and a vaulted roof. Local tradition has it that here the apparition of Elijah the Prophet had been seen and saved the **קדלה** during one of its numerous persecutions. In this damp shrine the famous Massoretic Codex, the pride of the Aleppo Jews, is reverently preserved. This is the so called Codex of Aaron (Abu Said) ben Asher, supposed to have been written about 980. Dr. Wickes in his Treatise on the accentuation of the 21 so called prose Books of the Old Testament (Oxford 1887) gives a facsimile of one of its pages and proves that it was not written before the Eleventh century. Dr. Ginsburg however in his Introduction to the Hebrew Bible (London 1897) ignores this scepticism, and quotes the colophons given

in the **אבן ספד** and in **הצופה** (numbers 47 and 48, Lyck 1857) I examined the Ms. carefully and have come to conclusion that Wickes and Neubauer and other scholars are right and that it is only a copy of the original codex of Aaron ben Asher two or three centuries later<sup>1)</sup>. The following are two other colophons in the Ms. which are not quoted by any authority. I copied them because they throw light on the problem how the Ms. left the Karaïtes and became the property of the Rabbanite Jews of Jerusalem.

- (a) קדש לה' על ישראל הרבנים השכנים בעיר הקדש  
לא ימכר ולא ינאל לשלם ולעולמי שלמים  
(b) קדש לה' על בעלי התלמוד השכנים בעיר הקדש

But this is not the only codex of which the Aleppo Jews can boast. In the same place is a beautifully illuminated **חומש** in two columns written very large with the **הפסוקות** and **חמש מעלות**. Unfortunately it is much damaged by damp. Then there is another Massoretic Pentateuch with a colophon **קדש לה' אברהם דקדש כהן בכד יצחק כהן**. But the gem of the collection is a 4th. Ms., also a Pentateuch, with the Hebrew Text and Targum written in alternate verses. It contains very copious massoretic lists both at the beginning and the end. The colophon states that it was finished on the 15th Tammuz 5101 i. e. 1341. There is a note beginning **שמעתי מה' דוד אברהם** מרומא which points to an Italian Scribe. Its full contents are adequately described in the following description which was evidently inserted in the manuscript some centuries ago.

### כלל דהאי ספרא

עברי ותרנום משרב ומעוקר, חומש עברי לכד ואיט מעוקר על הגלחין אגל הפנים, ופירוש רשי על הגלחות למעלה ולמטה ומסורת קטנה מאמצע הגלחות בין העמודים, חמש מעלות עברי לכד ופי הדרשים וליקטים מרכיני זכף קרא ומסורת גדולה לכל סדר וסדרא וטעמי מסורת מרבית מאד ולמעלה ולמטה טעמים מאכן שראני, אלפא ביתא מן טעמים תנן ואיתיות כפופות ועקומות ועיקציהם כאשר הם כתובים בתיקן ספר תורה ואלפא

<sup>1)</sup> Vide Neubauer *Studia Biblica* III 24. *Révue des Etudes Juives* XV 316 and Ginsburg op. cit. 242.



[illegible]

Over the Synagogue there is a ספר and, in a secret chamber in the eaves of the roof of one of the side chapels, is the ספר. This was as full of dust as the famous one at Fostat but much less interesting or ancient. Almost all I found there was printed matter, and of this the most curious was the „Supplement au Journal Hébreu le Libanon“ of the 11th January 1869, being an account in Hebrew of the annual meeting of the Alliance Israélite Universelle at which M. Joseph Halévi gave the story of his famous mission to the Falashas. The ספר is periodically emptied and its contents taken solemnly to the Jewish cemetery. Their burial is supposed to induce a downfall of rain.

Generally speaking there are few Mss. of importance left in Aleppo. There is a "כְּתוּבָה" or = כְּתָר (Massoretic Bible) finished in Kislew 1307 belonging to M. Jarchi. But quite interesting is a reference to Cochin China in a manuscript of the סֵפֶר הַדִּקְדּוּקָה. The book itself was hardly worth buying, this is the colophon: —

נשק זה הספי' להגנבד ר' שמואל בן בבד ר' הלל תנצב' השם  
זכרו אמן ושלום . . . כשרב שבת בין הערבים בשמיטה ימים אחדים אב  
שנת הרי"ז במדינת סנים חרמא דועל כף ימא רבא תתבא אי הכותב  
אשרהם הספיד בר' משה נ"ע פרק.

Samuel b. Hillel, for whom the book was written in 1497 seems have been one of the first of the Syrian Jews to migrate Cochin China. He thus establishes the fact that the Jews of Malabar and Aleppo have been in close relation for more than four centuries. Wessely in his edition of Abraham Farissol's ארצות מלח publishes, as an appendix, a letter by Ezekiel

Rachabi to Tobias Boas telling how his father came to Cochin in 1646. Aleppo, being on the trade routs between Europe and Asia, was equally familiar with India and Italy. In Italy many of its Hebrew books were published, notably the Ritual of the Aleppo Jews, recently described by Dr. Berliner in his „Aus meiner Bibliothek“ but which I sought in vain in Aleppo itself.

The Traveller Benjamin of Tudela visited Aleppo in 1173 and Alcharisi about 50 years later. The former calls the citadel the Palace of King Nouredin and says that, at the time of his visit, there were 1500 Jewish inhabitants, of whom the chief were R. Moses el Costandini, R. Israel and a R. Seth. The witty author of the Tachkemoni has much to say in praise of the Jews of Aleppo in Makamat 17, 47. 50 and especially 46. He calls it „the royal City, Aleppo the blest.“

In his day, the leading Jew was Joseph Maghrabi Ibn Aknin who in 1195 migrated from Europe by way of Egypt where he became the friend of Maimonides who wrote for him the Moreh Nebuchim. Other men of light and leading were Azariah, and his brother Samuel, R. Nissim, the King's Physician Eleazer, Jeshua, Jachim Hananiah and Joseph ben Hisdei and many others. Of Aleppo poets of whom he mentions Moses Daniel and Joseph Alcharisi thought very little, the best was R. Joseph b. Zemach, who had good qualities but made bad verses. Their piety must have been extreme, for Eleazer is held up to scorn for having once travelled on the Sabbath although it was at the King's Command. In 1401, as appears from notes in Contemporary Mss.<sup>1)</sup> in the Bodleian library, the Jewish Quarter was pillaged, with the rest of the City by Tamerlane; and a Jewish saint died there after fasting seven months! In the 16th. Century, Samuel Laniado<sup>2)</sup> b. Abraham and in the 17th Chajim Cohen b. Abraham were

---

<sup>1)</sup> Vide Neubauer's Catalogue 1225 and a copy of the historical note in the Appendix.

<sup>2)</sup> As to the family of Laniado vide post Ms. 165.

representative authors. The „Mekor Chajim“ of the latter was published at Constantinople in 1649 and at Amsterdam, by the famous Menasse ben Israel in 1650. Other Aleppo Worthies are Isaac Copes in 1690, Isaac Berachah in the 18th Century and Isaac Athia about 1810.

It is estimated that the present number of Jews is 10,000 each of whom has to pay a poll tax collected by the Communal Chiefs. Besides various primary schools (תלמוד תורה) where only Hebrew and Arabic are taught, there is a boys' school founded by the Alliance Israélite in 1869 with 250 pupils of whom 96 pay and a girl's school founded in 1889 with 195 pupils 79 of whom pay. The female costume of the Jewess resembles that of the natives and is a long black cloak in which she is shrouded from head to foot but she does not cover her face with a gauze veil like her Mohammedan sister. Her moral character stands high, but there was a troupe of supup girls from Damascus in the city, and some of these were Jewesses. One was a great favourite with the young people whose enthusiastic shouts of Kamāne Tera! (Encore Esther!) gave voice to their appreciation of her histrionic gifts. The girls at the Alliance School wear European dress. The Chief Rabbi Abraham Chalonei was degraded by the local Pasha in 1896 and replaced by a „Vakil“ (substitute) Haham Bashi Salomon Safdieh. A Hebrew Printing Press has existed for a few years in Aleppo and I possess the rules of the Jewish Friendly Society חברה ידידותית ישראלית printed there in red letter in 1898. Everybody, and especially Raphael Silvera, treated me with much kindness, but I was specially moved by the pretty god speed with which I was conducted forth from the city. Psalm 121 was solemnly recited as a dialogue between the citizens and their departing guest. „The Lord shall guard thy going out and thy coming in“ was a sufficiently comforting message, and yet I felt as though I were officiating at my own funeral.

The following is a list of Manuscripts I was able to acquire in Aleppo: —

- a) 470. The Divan of Eleazer haBabli, comprising nearly 300 poems on secular subjects. I described it in the Jewish Quarterly Review for July 1899 (XI 682, 799) and am adding it for the **מקצ' נדפס'ים** in collaboratur with Dr. H. Brody, who discovered the author's identity(?).
- b) 358. A Miscellaneous Divan containing 351 poems, an index to which appears on page 432 of the Ms. The poems are mostly religions. Among the authors are the same Eleazer ha Babli, Abtalion b. Mordecai, Jacob Amroun, Israel Nagara and others. The collection is divided into different sections or **הברות** each of which is dedicated to a different place. These places are: — **ראשת, ציננוי'א, ראהב, מאד, נעריש, נשאבד, איסאני, חוראכא, חוסיאני, קיזארד, שני'א, חסד, ניבה, בייאר, משהק, איפצאה, צאד, ארישכא, היאם, נדאכנס, בוסיליק, מחאיד, דראק מאים, מאים נשרא, סיבה, איבני, טונייל, נכרי'א, אואל, שונאם, חונאם.**
- c) 26. A Divan of some 200 Pizmonim and Hymns, most with the acrostic Israel and probably by Israel Nagara. 193 pp. small 4to, cursive hand.
- d) 261. **פומנים ופזמונים לפרשות** A collection of hymns and bible texts for the sabbath portions. The Ms. is defective pp. 1—37, 81—88 sc.  
Each **פומן** is followed by a Psalm. The authors, as appears from various acrostics, are Judah, Israel, Isaac Halevi, Saadia, Joseph, Charizi, Moses, Abraham, Mansom and Eleazer (ha Babli).  
The **פזמונים לפרשות** begin on page 134 with the Parsha **לך לך** go on to p. 185 in the Parsha **כי תשא** where the Ms. ends. 8" , square character.
- e) 8. **תקן הצות**.
- f) 471. Prayers for the Sick.
- g) 25. **שיר השירים** Canticles with the Targum Jerushalmi and an Arabic translation written in 1580.

The beginning of each paragraph is written in coloured ink.

- h) 154. פירוש יומא An early commentary on the Talmud Treatise Joma. incomplete 4to.
- i) 165. (a) A rabbinical responsum on a matter of the law of inheritance.
- (b) An elegy on the death of Haim Raphael Laniado in which are mentioned his 2 brothers Joseph David and Ezra L. and his 4 sons in law Raphael Intairo (?) Jom Tob Harari, Solomon Nahama and Isaac Mamhin (?).
- k) 262. דרשות Dissertations and interpretations of passages of the Pentateuch.

On page 100 occurs the note: —

אלו הדרושים לדבר המוסמך הדי"ף

i. e. Joshua b. Joseph Finto, the author of the בסקי מוקק. 180 ff. in 2 different hands 4th.

- l) 290. דרש Homiletic commentary on Genesis. The Ms breaks off in רינש. 99 ff. 4th.
- m) 472. ס' סדלות Sortilegia.
- n) 473. מעשה צחק ופד.

### Appendix.

A contemporary note about Tamerlane.

היה תאריך תמיד לך. ולמא כאן בתאריך יום אלסבת חאדי עשר  
מחשון שנת א'ת"ש"כ לספרות דכל תמיד לך אלי חלב וחרק אלכל  
וטבא אלהים וקתל אלמשאך מן אלטפאל ורתח אלי דמשק ופגל כולך  
ורנע צבחה אלצפח פי כנה ופי חסאב אלסלאם שנת תת"ז ופי זלך נא  
אלצדיק אלי חלב ובקו בען מן אלהוד יקרו עליה תאר מתבודד פי  
אלקלישה ונא כאן יאכל לחם אלא מן ליל שבת אלי שבת ותם על אלהא  
מדה כנע שהוד לילת אלסבת כאן אלהאמדי יקרו עליה וראו אדני מית  
וכאן פי חאל אלהא אצא אן מנשה ימלו אלקורה בתאסה ובשדה צאר  
עצדת נשמים שלו אלהוד אלי קברה יגלו עדה ורגש מנבורי אלסאור.

And this is the story of Tamerlane. It was on Saturday the 11th. Marcheshwan 1501 (1812 <sup>א</sup>) when Tamerlane entered Aleppo and burnt the city and took the holy man prisoner and killed old men and children and left for Damascus when he acted in the same way. He returned on the morning of

Passover of [the] year which was 803 of the Hegira and, during that time the holy man came to Aleppo and some Jews remained to read to him and he took refuge in the Kuliga(?) and took no meat except Sabbath night and day and he continued in this state for seven months when one Friday night his disciples came to read before him and found him dead. During his life he had enjoined them to bury him on the spot . . . And afterwards when there was dearth of rain the Jews came to his tomb and prayed and returned with a stouter heart.

---

## Nouveaux fragments du commentaire de Saadia sur Isaïe

(XL, 2—5 et 10—11)<sup>1)</sup>.

Par **M. Lambert**, professeur à Paris.

Le texte que nous publions ici est puisé dans un amas de feuillets détachés<sup>2)</sup>, acquis par M. le baron Edmond de Rothschild et mis libéralement par lui à la disposition des travailleurs. Ces feuillets proviennent sans aucun doute d'une Gueniza. Le fragment du commentaire d'Isaïe comprend quatre pages dont la première et la quatrième ont dix-neuf lignes, la seconde et la troisième vingt. Chaque ligne a une dizaine de mots en moyenne. L'écriture est orientale, les caractères assez grands. L'orthographe est la même que dans la plupart des manuscrits judéo-arabes venant du Yémen. L'élif de prolongation est parfois remplacé par un yod, ex. יינן pour יינן. Les points diacritiques ne sont mis régulièrement que sur le י et le ב. Le teschdid n'est jamais marqué.

---

1) Un certain nombre de fragments du commentaire d'Isaïe ont été publiés dans l'édition des Oeuvres complètes de R. Saadia, I. III, p. 101—147.

2) Nous y avons remarqué également plusieurs fragments de la traduction du Pentateuque, de Job (XXVIII, 19—XXIX, 5), d'Esther (VIII, 14—17), de Daniel (III 32—IV, 37), VII, 2—8, X, 1—5; X, 10—XI, 9; XI, 7—11), des Lamentations (II, 8—18), deux feuillets déchirés du commentaire des Psaumes (CXXXVIII à CXL), un morceau de l'introduction de Job et un feuillet de l'Amanta (p. 115—116 de l'édition Landauer).

Voici le texte du premier fragment:

מסתחתה פיקל אי אילום מן נעמתי (נעף מא טאלום) מן נקובה  
 בטאאדם וילאם ללך טא קאלה תחת (בשתכום) וטל מא נלמת ווסף יי  
 את כל אשר לאיב למשנה ויטו אן יוכן קולה לקדה בפלים מעורא (?) אלי  
 אלקים פי נפסדם ייני אדם קבלו על אפם (סדם) נעף אלנקובה  
 פסאדם יקלוק הווא נון בן ידיך אן תב נליט מאה טנא אערבט מאינתין  
 פהם ברלו אלענף ואלענאקב לא חיד עליהם שיא ויטו אינא אן יוכן קר  
 הנעמי אן ייטלו טאטאט טאענאק טא אנטאן פוכן תפסיד סיד יי פי הרה  
 אלענאקה אלענאטה טאטאט אלה וטמא די מן טאן אלהאב אן יפעהל אן  
 טאן יעלי תלה עלאת נעלוא סתה ואן יכיל אלענף יעלה אלכום חתי יפ  
 אלהא) לה פאך ואחר מן הרה אלענאק תכארי קיל פי בפלים טאן  
 עומא וטל אינא תקדמה ללכשאראת קיל תאחוב ותעטום) טבדא טמא  
 יטק בן די אלמלך ויתאחוב לרכילום קעורום כדאך קום מיל טה  
 ונלאלה לחי אלהא) ארא הי בריי) לינבר אמתה ייטדא פאל

Traduction: . . . Et il dit: Je lui ferai obtenir en bon-  
 heur le double de ce qu'il a reçu en punition de ses péchés.  
 Ce passage correspond à celui où il a été dit: Parce que  
 vous avez eu double (honte . . . vous hériterez du  
 double)<sup>4)</sup> et tu connais la parole (de l'Ecriture): Dieu aug-  
 menta du double tout ce qui appartenait à Job<sup>5)</sup>. Il est  
 possible que le mot elle a reçu le double se rapporte à ce qui  
 se passe dans l'âme du peuple, c'est à dire qu'il a accepté dans  
 son âme le double de la punition. C'est comme si (les  
 Israélites) disaient: Nous voici devant toi. Si nous devons  
 recevoir cent coups de bâton, donne-nous en deux cents.  
 Eux ont substitué le double, mais celui qui punit n'ajoutera

1) Ms. אלעקל.

2) Ms. ידן.

3) Lire: כאן.

4) Ms. אלה.

5) Ms. ותעטום.

6) Ms. אלה.

7) Peut-être faut il lire ברי.

8) Is., LXI, 7.

9) Job, XI, II, 10.



rien à ce qu'ils ont mérité. Il est possible aussi qu'ils se soient engagés à accomplir des actes de piété doubles des péchés qu'ils ont commis, et le mot de la main de l'Eternel dans cette septième interprétation désigne les actes de piété envers Dieu, comme l'homme repentant a l'habitude d'agir: s'il priaît trois fois, il priera six fois; s'il dépensait le dixième (en charité), il dépensera le cinquième, afin que Dieu lui pardonne. Quelle que soit celle des sept interprétations qu'on adopte pour le mot double, elle est juste.

(Le prophète) a mis comme introduction aux bonnes nouvelles une parole qui sert de préparation et de glorification, analogue aux chemins que l'on fraye devant les rois, et aux préparatifs que l'on fait pour qu'ils entrent dans leurs palais. De même il a fait précéder d'une parole de gloire et d'exaltation la prophétie qu'il révèle pour exhorter son peuple à la patience et le consoler.

Vient la traduction des versets 3 à 5.

Commentaire: הוּא אֱלֹהֵינוּ אֲמַנְנוּ לְעֶדְתְּךָ לִים הוּא לִישׁוֹר  
פִּדְיָא בְּנֵי אִשְׂרָאֵל וְעַל אֵן מְלִיכָתָם<sup>1)</sup> פִּי וְקָת נָטַי עֲמֵלָם מִכְּבֹד פִּי מֵאֲנִי  
כְּתִידָה פֶּאֶן הוּא אֵל מִלֵּט לִים מְרָא . יִאֲמַר הוּא אֱלֹהֵינוּ לְלֹחֵי כְּמָא  
עֲלֵמָת אֵן אֱלֹהֵינוּ עֲלֵמָת עֵד דְּכִיל אֲדָן יי אֵל בֵּית אֱלֹמְקֵם כְּמָל יִיא עֲנִיִּים  
רֵאשִׁיכֵם וְקִיל מִי וְהַ מֶלֶךְ הַכְּבֹד פֶּאֶיִם מֶלֶךְ הַכְּבֹד יי מִן אֲבֹד וְכִידִי אֵינָא  
בְּקִיל רֵאשִׁי עַל הוּא אֱלֹהֵינוּ וְלֵם יִין כְּדִלְךָ מִכְּמֵכָה אֱלֹהֵינוּ יִיא פִּי  
אֱלֹהֵינוּ מֵאֲדָה אֵן תְּסִיל דְּדִנְרָתָהּ<sup>2)</sup> חֲתִי תִלְסַן וְאֵמַר חֲקִיקָה אֱלֹהֵינוּ  
אֲמַר וְאֱלֹהֵינוּ לִישׁ אֱלֹהֵינוּ כְּדִלְךָ עֲלֵמָת הַהִיא אֱלֹהֵינוּ קִיל קִידָה  
בְּמִדְבָּר וְיִי כֵל נִיא יִישָׁא<sup>3)</sup> אֱלֹהֵינוּ לֵלָה וּבְתַנְשִׁימָה תִּלְלָה לֵלָה יִישָׁא קִידָה  
אֲבִי אֱלֹהֵינוּ וְעֵלָה כְּבֹד וְכְמָא עֲלֵמָת אֵן אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ כֵּאֵת פִּי דִּד  
סִי כֵּאֵת פִּי אֱלֹהֵינוּ מִכְּמָא מִכְּמָא מִכְּמָא לִישׁ אֱלֹהֵינוּ עֵד מִכְּמָא כְּדִלְךָ  
יִקִּיל הַהִיא אֵי לִים אֱבִירָתָם בְּקִיל מִכְּמָא כֵּל מִכְּמָא מִכְּמָא אֵן אֱלֹהֵינוּ  
אֲדָה כֵּאֵת פִּי אֱלֹהֵינוּ פֶּאֶלְמָלְךָ פִּדְיָא אֲשִׁדֵּד לִמֵּן יִשְׁלֵם אֵן יִדָּה מְרָא פִּי  
אֱלֹהֵינוּ אֵל יִמְכֵּן אֵן . . . . .

Traduction: Cette amélioration des chemins dont on parle ici n'a pas pour but que les enfants d'Israel y aillent; car,

1) Ms. מְלִיכָתָם.

2) Faut-il lire דְּדִנְרָתָהּ?

3) Ms. יִישָׁא. De même dans la traduction.

bien que leur marche, au moment de leur rassemblement, soit mentionnée dans beaucoup d'endroits (de la Bible), celui-ci n'en fait pas partie. Mais on veut ici glorifier la prophétie. Il est connu, de même, que lorsque la prophétie s'est révélée au moment où l'arche de Dieu est entrée dans Jérusalem, il a été dit: Levez vos têtes, ô portes<sup>1)</sup>; puis on a demandé: Qui est le roi de la gloire? et on a répondu: Le roi de la gloire, c'est l'Eternel, puissant et vaillant<sup>2)</sup> et ces mêmes idées ont été exprimées une seconde fois. On n'a pas voulu par là adresser la parole aux portes, et il n'est pas au pouvoir des portes d'élever leurs sommets pour qu'elles s'élargissent; mais en réalité ces mots sont une glorification et une exaltation de la lumière de Dieu. De même ici les versets: La voix appelle dans le désert: toute vallée sera exhaussée sont venus glorifier Dieu, et, en étant célébré, (Dieu) se révèle à la nation<sup>3)</sup>, comme il est dit à la fin du morceau: Et la gloire de l'Eternel se révélera.

On sait aussi que l'allocution qui a été prononcée sur le mont Sinaï a eu lieu dans un désert endroit public, découvert pour toutes les créatures et nullement caché. De même ici Dieu dit: Je ne leur annonce pas les bonnes nouvelles en termes mystérieux, mais d'une manière nette et manifeste. En effet, lorsque le chemin est dans le désert, celui qui y marche se montre mieux à celui qui cherche à le voir, que si le chemin se trouve dans les régions habitées, puis qu'il est possible que . . .

#### Deuxième fragment:

Texte: וקָמָה רַעַה אֶת צֶאֱן הַדֶּרֶגָה אֶל אֶרְדָּתָא נִמְנִי עַל רַחֵם  
 אֱלֹהֵי דִּשְׁאִיָּה מִשֶּׁה בֶן עֲמֶרָם עַל מֵא קִרְמָת וּמִדְּהָא קֶאֱל אֱלֹהֵי הַחֲסִידִים אֲנִי עַל-  
 קִרְדָּתִי וְסִלְמָאִי וְעִלְמָתִי כִּמְא וְצִפְתּוֹ בְּחֹזֶק יְכִוָּא וּדְרִישׁ מִשְׁלָה לֹא אֶרְדָּא לִטְפִי-  
 וְרַפְקִי וְתַרְפִּיִּי אֶל קִיסִי כִּרְפִק אֶרְדָּאִי כִּנְגִמָּה אֶלְדִּי יִגְפֶּרָה צִטְפָּא פִּמְן צִלְח

1) Ps. XXIV, 7.

2) Ib. 8.

3) Ibid.

4) Le texte arabe n'est pas très clair.

אן חמלה חמלה כאלחמלאן ואלנדא אלענאר ובנאלן פי אלקל חן קאל  
 חמלהם אלדאני פי חגרה כמא קאל ובחיקי ישא ומן צלח אן יצמה צמה  
 כמא קאל בורשי יקבן טלאים דהם<sup>1)</sup> אלמחוססין ומן אחתאנא אלי אן יסאן  
 ברפק כאננם אלשאילה ודי אלתי קד וצעת אילאודא ודי תרצט כמא קאל  
 טלות יתול וכמא שרח יעקב ואני אתנהלה לאני וסאר אלקל אלמשתלחן  
 באלאקיא מן אלנם ואלאשדא ירשדום רשאה מרסלה כמא קאל כרטה עדרו  
 ירעה וקד יסבן אן יסבן אלנאם מענפן עלי הרה אלדרכט אננאף פקט אי עלי  
 אכתיר מנהם ולכן הרה אלדרכטה הי אלאנל ובנד תצפה הרה אלדפן  
 אלכתיר באלאמה אתבשה בקל כאלה פיה מן חית נשרף פי<sup>2)</sup> תשפים אלה  
 ותשחה לילא יטן טאן אן הרה אללספ אנמא כאן מנה מן קלה קרדה פקאל ...

Traduction: . . . . (Ce passage ressemble) au passage:  
 Fais paître le troupeau du carnage<sup>3)</sup>, etc. Le tout est  
 conforme à la manière dont Moïse fils d'Amram a commencé  
 à être pasteur, comme je l'ai déjà dit. Ou bien<sup>4)</sup> Dieu dit ici:  
 Moi malgré ma puissance, ma domination et ma gloire, —  
 telles qu'elles ont été exprimées par les mots: Il viendra  
 avec un décret rigoureux et sa puissance sera sou-  
 veraine — je déploierai la douceur et la compassion. Ma  
 tendresse pour mon peuple sera comme la compassion du  
 berger pour ses moutons, qu'il divise en catégories: Celui qu'il  
 convient de porter, il le porte, comme les agneaux et les jeunes  
 chevreaux. (Dieu) s'est servi du terme le plus fort, en disant:  
 Le berger les porte sur son sein, comme il est dit: Et sur  
 son sein il les portera. Celui qu'il convient de recueillir,  
 il le recueille, comme il est dit: Par son bras, il recueille  
 les agneaux, c'est à dire ceux qui ont une force moyenne.  
 Il en est qui ont besoin d'être conduits avec douceur<sup>5)</sup>, comme  
 les brebis mères<sup>6)</sup>, c'est à dire celles qui ont mis bas des petits  
 et les allaitent, comme il est dit: Les brebis qu'allaitent,

1) Ms. ידום.

2) Lire פיה?

3) Zach., XI, 4.

4) ונדרא nous paraît se rapporter à une série d'explications.

5) Il manque peut-être באקה ברפק.

6) Saadia paraît donner à שאילה un autre sens que celui que présentent les dictionnaires arabes.

il les fait cheminer. C'est ainsi que Jacob s'est exprimé: Et moi je m'acheminerais doucement<sup>1)</sup>. Ceux qui sont comparés aux plus forts et aux plus robustes d'entre les moutons, il les fera paître librement, ainsi qu'il est dit: Comme un berger fait paître son troupeau. Il est possible que les gens soient répartis en ces quatre catégories seulement ou davantage, mais ces quatre sont les principales. Et après avoir exposé cette grande compassion pour la nation, il a ajouté une parole qui exprime de la manière la plus forte (la puissance de Dieu<sup>2)</sup>, en sorte que nous sachions comment Dieu est célébré et exalté; cela, afin que l'on ne suppose pas que la douceur chez lui provient de ce que sa puissance est peu considérable. Et il a dit:

Vient ensuite la traduction des versets 12 à 24, qui ne présente pas de différences notables avec le texte publié par mon regretté maître Joseph Derenbourg.

---

<sup>1)</sup> Gen., XXXIII, 14.

<sup>2)</sup> Le texte arabe semble altéré ici.

# Saadia Gaon's arabische Schriften.

Von

Moritz Steinschneider.

Dem Andenken des so früh uns entrissenen David Kaufmann widme ich einen Artikel aus meiner vor mehr als einem halben Jahrhundert begonnenen Zusammenstellung jüdisch-arabischer Litteratur. Saadia hat vor einem Jahrtausend den Grund gelegt zu den wichtigsten Disciplinen der Wissenschaft vom Judenthum; ihn charakterisirt Universalität neben Originalität. An Kaufmann verlor diese Wissenschaft einen liebevollen Pfleger nach allen Richtungen, in gleicher Altersreife. Auch seine Leistungen werden nicht der Vergessenheit anheimfallen.

Berlin, Ende des Jahres 1899.

Nachschrift. Im Begriff, das Manuscript abzusenden, erhalte ich Bacher's Artikel in der Revue des Etudes J. n. 78 (Schluss 1899), worin p. 205 ff. 11 Schriften Saadia's besprochen sind. Ich kann jetzt nicht näher darauf eingehen und beschränke mich auf die Bemerkung, dass die **אַרְבַּע עָשָׂר** (n. V, Verz. 28) wahrscheinlich die vier Kalenderformen bedeuten, vielleicht nur die hebräischen Reime.

22. Februar 1900.

Saadia, oder Saadjah Gaon (d. h. Rector der Akademie, in Sora) b. Josef ha-Pithomi, ha-Mizri, auch Sa'adel, arabisch *Saïd ibn* (für ibn abi?) *Ġā'akub al-Fajjumi* (gest. 941/2 ungefähr 50 Jahre alt), heisst bei ibn Esra „der erste Redner allerwärts“ (daher Simon Duran, Magen Abot in Fol. f. 84), d. h. in allen Disciplinen zugleich, was auch der Zeit nach gilt, insofern mit ihm die Litteratur fast jeder Wissenschaft unter den Juden

beginnt, bei ibn E. auch „der Gaon“ schlechtweg. Sein Artikel nimmt die Columnen 2156—2224 des CB. ein: es kann also hier nur das Allgemeinste und Wichtigste aus den Resultaten einer Menge von Einzelforschungen Platz finden.

Für seine, durch wechselvolle Erlebnisse charakterisirte Biographie ist die Darstellung Rapoport's in allen Hauptsachen, insbesondere in chronologischer Combination, noch jetzt als Grundlage verwertbar.

Ueber S.'s Familienverhältnisse und seine Jugendjahre im Fajjum (Distrikt Aegyptens) ist fast Nichts bekannt; Masudi nennt Saadia's Lehrer *abu Kathir*; er stand in litterarischem Verkehr mit Isak Israeli, der wohl schon den Comm. zu Jezira (n. 18) kannte, worin auch andere Schriften citirt werden. (HÜeb. 398, vgl. 399, 401, 443.) Nach Geiger's Vermuthung (CB. 2168, Ztschr. X, 173) hätte er im Jahre 915 gegen Anan geschrieben<sup>1)</sup>, etwa 2 Jahre später ein Wörterbuch (n. 22).

Der Ruf seiner umfassenden Gelehrsamkeit, seiner muthvollen rücksichtslosen Biederkeit, vielleicht in erster Linie seiner eifrigen Vertheidigung der in den talmudischen Schulen geltenden Tradition gegen die sie bekämpfenden Karaiten (Munk, Add. p. 105), drang bis an die Hauptsitze dieser Schulen in der Nähe von Bagdad, wo gerade zu jener Zeit die zum Theil erblich gewordene Gelehrsamkeit der Rectoren ungenügend geworden war, und unberufene Candidaten eine thatsächlich feindselige Rivalität hervorrufen konnten. Um dem beginnenden Verfall der Akademie zu Sora zu steuern, berief der sogenannte Exilfürst oder *Nasi*, *David b. Sakkat*, zum ersten Mal einen Ausländer, Saadia, im Alter von 36 Jahren (im Jjar 928) zum Rector, und dieser förderte in der That, direct oder durch seine Schüler, Wissenschaften aller Art, so dass Sora an Berühmtheit wieder gewann.

S. wahrte die Unabhängigkeit seiner Ansichten, vielleicht mit einiger Schärfe, auch dem Exilfürsten gegenüber, dessen Verhandlungen<sup>2)</sup> der Gaon zu bestätigen hatte. Ein Sohn David's<sup>3)</sup> wollte den Gaon (830) zur Unterordnung zwingen, und es kam zu Thätlichkeiten<sup>4)</sup>. S. that Schritte bei dem Khalifen

Muktadir Billah in der Absicht, die Würde David's dessen Bruder Joschijja (gen. Hasan) zu verschaffen; allein die Versammlung der Vezire und Kadhis unter dem Vorsitz des Grossvezirs Ali b. Isa entschied dagegen<sup>5)</sup>. Der siegende Nasi berief Josef b. Jakob an die Stelle S.'s, der fliehen und sich verborgen halten musste. In siebenjähriger Ferne von menschlicher Gesellschaft soll er, nach Abr. b. David, alle seine Schriften verfasst haben, was heute auch nicht von den meisten oder grössten nachgewiesen werden kann.

Im Jahre 937 kam durch die Bemühung des Kascher b. Ahron eine Versöhnung zu Stande, so dass S. am Purimfestmahl beim Nasi als Gast sich einfand, ohne jedoch sein früheres Amt wieder anzutreten. Etwa 5 Jahre später endete frühzeitig sein vielbewegtes und äusserst fruchtbares Leben, wohl nicht ohne Mitwirkung von Streitigkeiten und Mühseligkeiten, angeblich an, wahrscheinlich in, Melancholie. Sein Grab in Sora (Mata Machasja) erwähnt Benjamin von Tudela (S. 69 ed. London, II, 180).

Seinen Sohn Dosa s. in folg. N.

S.'s Namen blieb in stetem Ansehen, die Citate aus seinen Schriften sind häufig von Ausdrücken hoher Anerkennung begleitet, selbst da, wo seine Ansicht auf Kritik und Widerspruch stösst<sup>6)</sup>.

Er schrieb wenigstens einige Werke, namentlich Uebersetzungen, in arabischer *Schrift* (CB. 2185).

Schriften<sup>7)</sup>: A. *Halacha*: 1) Comm. zur Mischna und Gemara? **בפדדו** bei Hai (GA. der Gaonim ed. Lyck n. 1 f. 3) ist der Comm. zu Pentat.?

2) Gutachten, hebr. Uebersetzungen in den GA. **שטרי צדק**, s. die näheren Angaben HUeb. 909. Vielleicht gehört auch hierher ein an die bedeutendsten spanischen Gemeinden gerichtetes, nur von Abr. b. D. (p. 74 ed. Neubauer) erwähntes Schreiben (**גליל**, Flugblatt?)<sup>8)</sup>. In Oeuvres IX hat J. Müller 50 Nummern (S. 87—142) als **תשובות**, darunter N. 8, 14, 27 arabisch, und 136 Citate (S. 145—73) als **לקטים** (Lese) aus verschiedenen Quellen systemlos gesammelt und mit Noten

begleitet; s. die Einleitung, ergänzt von Harkavy XXXIV—XLIV. Die Scheidung ist precair; erstere sind überwiegend Citate aus dem Siddur (s. unten n. 25). GA. 49,50 aus Abr. b. Chijja, 50 über Kalender, können verschiedenen Schriften angehören. Die Originalsprache der GA. ist nicht überall sicher (s. S. XXXV A. 9). In der Lese sind mitunter als Quelle bestimmte Schriften genannt, unter welchen ich darauf hinweisen werde, in 110 ausdrücklich תשובה!

3) **אִלְמַאדִּיָּה** Erbschaften, in der Bodl. (Neub. 543), unter Fragmenten von mir wiedergefunden, arab., mit hebr. Uebersetzung von M. Horowitz, revidirt von J. Derenbourg, mit Noten und Einleitung von Joel Müller, Bd. IX. In dieser eigenthümlichen Monographie, welche man auf den ersten Anblick für eine arithmetische halten möchte, ist Manches offenbar der muhammedanischen Erbschaftsrechnung (עֵלֶם אִלְפִּיאִי) entnommen<sup>9)</sup>. Dass sie die halachischen Monographien S.'s eröffne, (J. Müller S. IX, XVII), scheint mir noch nicht erwiesen. — Auf eine halberloschene Ueberschrift folgt ein sehr ausgesponnenes Lob Gottes, nach Art der arabischen.

4) **מַתָּה** über Geschenke. Am Anfang von n. 3 (S. 9) wird der Erwerb durch Erbschaft, Verkauf und Geschenk begründet; doch ist kein Titel einer Monographie über Kauf bekannt (worüber Hai schrieb).

5) **אִלְדָּאִי** Pfänder, so lautet der Titel im GA. Alfasi's (Lese n. 8); in der Anfrage ist also **תַּאֲלִיפָה אֶלְמַתָּר (פִּי) אִלְדָּאִי** „in seinem Compendium über Pfand“ zu lesen; **פִּקְדָן** hat Meiri CB. 2161 n. 5) und die Abhandl. von Hai bei Latas (ed. Buber S. 33).

6) **אִלְחֻזֵּק** Contracte, hebr. **שְׁפִירוֹת**, CB. n. 6, Oeuvres IX p. XXXVII und Lese n. 40; Reifmann, Serachja S. 65 A. 103. [Reime über Geldangelegenheiten und Schwüre sind nicht von S., CB. p. 2161 n. 7.]

7) **טִמְאָה וְטָהוֹרָה** Unreinheit und Reinheit (Lese n. 74), wovon wohl die Regeln der Menstruation **נִדָּה** (ohne Buchtitel hebr. bei Abraham Jarchi, f. 95, Lese n. 73) einen Theil bildeten (CB. 2163 n. 7); im Comm. zu Jezira p. 43 **פִּי שְׁרָאָה**



אמר פנות מדי (franz. p. 66). Hark., Oeuvres IX p. XL, führt beide nebeneinander auf, und möchte p. 158 zu Lese 73 ein Compendium unterscheiden, das nicht genügend begründet ist. Ungenau „Comm.“ bei Kohn, Mordechai, S. 148, s. HB. XVIII, 66.

8) *נדרות*? Inceste, ob S. darüber eine halachische Monographie wie die obigen verfasst habe, ist sehr zweifelhaft; das Citat *בפתרון הנדרות* bei Jeschua (CB. 2163, aus *מנחם ירוחם* III, 174, mit Weglassung der Citationsformel, Lese n. 136); vgl. Pinsker, Anh. S. 174; Mag. V, 26, Poznanski in Jew. Qu. X, 259.

9) *הלכות שחיטה* Schlachtregeln in 2 mss. in Petersburg (Hark., Oeuvres IX, p. XXXVII), deren Autorität noch zu erweisen ist; beginnt mit der Bemerkung, dass der Genuss des Fleisches von 5 Sachen (*חמשת* Arten) abhängen, nämlich Kenntniss 1. der reinen und unreinen Thiergattungen, 2. der Schlachtkunst, (oder 2, 1 umgestellt), 3. der tödtlichen Krankheiten, 4. Reinigen von Adern und Fett, 5. Entfernung des Blutes durch Waschen und Salzen; also nicht bloss Regeln des Schlachtens, sondern auch dessen, was man unter *נקר* versteht. Vgl. auch CB. 2168<sup>5</sup>. Diese Abhandlung, u. zw. k. 1, citirt wohl der anon. Verf. [Sam. ibn Djam'?] der Schlachtregeln, s. Gg. j. I, 316, A. 28.

Die obigen Schriften behandeln einzelne Themen des Gesetzes (Halacha), vielleicht auf äussere Veranlassung, etwa Anfragen, Polemik (vgl. A. 1), so dass über etwaigen Zusammenhang und zeitliche Folge kein Anhaltspunkt gegeben wäre.

10) Methodologie des Talmuds *דרכי התלמוד*, oder *כללים*, worüber nichts Genaueres bekannt ist (CB. 2163 n. 10; Lese n. 119, 121). Vgl. folg. n.

11) *פירוש י"ג מדות* Commentar über die 13 hermeneutischen Regeln des R. Ismael, übersetzt von Nachum [ha-Maarabi?], ms. Fischl, jetzt Bodl. 2496 (HB. XXI, 134, HÜeb. 935, vgl. 395 A. 183), her. v. Schechter in *בית הלל* IV, dann von J. Müller, Oeuvres IX, 73, s. S. XXXIII, XLII, Poznanski, Jew. Qu. X, 238. Ob echt? Ob mit n. 10 zusammenhängend?

B. *Polemik*. Saadia's Schriften kennzeichnen sich durch die Tendenz, seine Ansichten und Urtheile weitläufig zu be-

gründen, und wohl auch durch eine individuelle Neigung zur Bestreitung abweichender Ansichten, insbesondere der Gelehrten, welche der von ihm verehrten Tradition widersprachen<sup>10)</sup>, namentlich der Karaiten<sup>11)</sup>, und einzelner vielleicht auch nicht jüdischer Autoren, die wir meistens erst aus den Angriffen S.'s oberflächlich kennen gelernt haben<sup>12)</sup>. Die Anführungen von S.'s Widerlegungen sind daher nicht sichere Zeugnisse von Monographien oder separirten Excursen (namentlich zum grossen Pentateuchcommentar). Die folgende Aufzählung geschieht daher unter dem nöthigen Vorbehalt, u. zw. mit fortgesetzter Zählung.

12) **אלוהים** (Untersuchung, hebr. **ההכרח**, oder **ההכרח**, n. 115 **להקדים**), verf. 1267, hauptsächlich über den Kalender; CB. 2165, Pozn., J. Qu. X, 244 n. 2, arab. Citate aus Jefet p. 246—51.

13) **אלקמים על אלטראס אלסטרה** (Bestätigung der gegebenen Gesetze), wohl identisch mit **תוציל אלס אלס** (Manifestation?)<sup>12b)</sup>, auch kurz **אלטראס**; CB. 2165 n. 2; Hark. Meass. 101, vgl. ha-Karmel n. f. IV, 617; HB. XVI, 78, XXI, 96; Pozn. ZfHB. I, 30 A. 6. J. Qu. X, 259. Ueber die Ablehnung der Analogie in jenen Gesetzen s. Jefet bei Pinsker, A. S. 20; HB. IV, 40 A. 2.

14) **אלד על סתחול דוד** (Widerlegung des heftigen [?] Gegners), nur aus 2 Citaten bekannt<sup>13)</sup>. Geiger vermuthet in dem Gegner Salmon b. Jerucham und identificirt n. 15; letzteres widerlegt Pozn., J. Qu. X, 254. Das darin angeführte **דוד** ist wohl n. 17 Tr. II. (CB. p. 2167, vgl. Pozn. I. c.), also die Schrift nicht vor 933 verfasst, wenn nicht jener Tract. älter ist.

15) **אלד על בן סאקה** (Widerlegung des ben *Sakaweh*, Sakoje), in Bezug auf den Kalender; über diesen Ketzler (**סאקה** bei Mos. ibn Esra) ist nichts Näheres bekannt, Identificationen sind unbegründet. CB. 2168 n. 4; vgl. Pozn. J. Qu. VIII, 690, X, 252.

16) **אלד על דן** (Widerlegung des *Anan*) über verschiedene Gegenstände (Inhalt bei Pozn., J. Qu. p. 246, ob in derselben Schrift?), vielleicht schon 915 verfasst (CB. 2168 n. 5, vgl. Gg. X, 175; Pinsker, Mabo 170); Pozn. schliesst aus der einzigen

Angabe des Titels bei Saadia, dass die Schrift bald verloren ging, alle anderweitigen Citate nicht aus ihr selbst stammen (?)

*C. Dogmatiku. Philosophie:* 17) **אֱמוּנָה וְאֵתְרִיכְוּתָא** (Die Religionen und Dogmen)<sup>14)</sup>, in X Tractt., verf. 933, die älteste bekannte systematische Behandlung der wichtigsten Dogmen des Judenthums, mit Abweisung der ihnen widersprechenden in anderen Religionen, Secten oder Schulen — oder seitens einzelner Lehrer und Autoren. Die Methode ist vorwiegend die der muhammedanischen philosophirenden Theologen (*Mutakallimun*), wonach die vier Erkenntnisquellen, Sinne, Vernunft (Denken), Offenbarung und Tradition, der Argumentation zu Grunde gelegt werden; im Einzelnen lässt sich Saadia von ihrer Idee der Gerechtigkeit bis zur Vergeltung der getödteten Thiere verleiten. Das Buch ist auch für die Geschichte der arabischen Philosophie von Bedeutung. Eine von *Gagnier* edirte Probe mit der hebräischen und seiner lateinischen Uebersetzung (Oxford 1711) fehlt selbst in der Bodleiana. Den ganzen Text edirte S. Landauer in arab. Lettern, Leyden 1880, eine Anzahl von Umschreibungen berichtigte *Goldziher* (ZDMG S. 773—83). Eine kleine Partie [S. 125 ff.] mit hebr. Buchstaben bietet *Hirschfeld's* Chrest. 1892, S. 35. Eine 2. arab. Bearbeitung von Tr. VII s. unten.

Die hebräischen Bearbeitungen gehören in die Anfänge der hebr. Uebersetzungen überhaupt. Der „Vater der Uebersetzer“ *Jehuda ibn Tibbon* in der Provence übertrug das Buch mit d.T. **אֱמוּנָה וְאֵתְרִיכְוּתָא** ohne Vorwort, 1186, nach einigen mss. und dem Epigr. der Ed. pr. Constantinopel 1562, 4<sup>o</sup>; für Textkritik werthlos sind ed. Amst. 1647, Berlin 1789, in Capitel (nicht immer angemessen) eingetheilt, mit Doppelcommentar von „*Leo b. Jemini*“ (*J. L. Benseeb*), wozu Bemerkungen von *Dr. Löwe* nach einem arab. ms. in **הַבְּנֵי** 1861, S. 37. Ed. Leipz. 1859, angeblich nach Ed. pr., enthält einige Noten *Ad. Jellinek's*; ed. Leipz. 1864 in der Sammlung *Slucki's* mit einem von *L. Dynes* fortgesetzten kurzen Commentar konnte ich nicht prüfen; der Nachdruck *Krakau* 1880 lässt Einleitung und Namen der Commentare, die deutsche unzuverlässige Paraphrase von *J. Fürst*, Leipz. 1845

der X. Tr. weg. Ed. Joseffoff 1885 mit Comm. von Israel ha-Lewi gelangt erst zu meiner Kenntniss während der Correctur.

Eine anonyme Paraphrase (פירוש) **ספר האמונת ודרכה** (פילוס), **הביטת מכללות מפתח צפנת**, vielleicht in verschiedenen Redactionen, jedenfalls zum Theil gekürzt, ist wenigstens in 7 mss. erhalten (HÜeb. 440), wahrscheinlich älter als Tibbon's Uebersetzung, und wird von dem Fabeldichter Berachja ha-Nakdan, dessen Zeitalter streitig ist, in einer unedirten Schrift citirt<sup>15</sup>); diese Paraphrase ist für den Sinn des Textes nicht werthlos, aber ihr Styl und theilweise die technische Terminologie, (die Tr. heissen **מגלה**), sind ganz eigenthümlich und ohne Nachahmung geblieben; Bloch, Zunz und Kaufmann haben sie charakterisirt<sup>16</sup>); dass sie den abweichenden Text in ms. Petersburg Firk. 627 wiedergebe, ist jetzt wenigstens für Tr. VII sichergestellt (s. unten). Aus dieser Paraphrase stammen einige Stücke in Drucken des XVI. Jahrh. mit besonderen Titeln, doch hat man auch Spuren einer dritten Bearbeitung entdeckt. Eine kurze Uebersicht der gedruckten Theile (nach CB. 2178 und 2224, dazu HÜb. 440) genüge<sup>17</sup>).

Tr. V. K. 4,5 und ein Stück aus 1, figurirt als **מאמרים** **מס' התשובה** in den früheren edd. des B. der Frommen von Jehuda ha-Chasid § 612/3, in ed. Berlin § 36/7<sup>18</sup>). — Die Untersuchungen über Tr. II sind noch immer nicht ganz abgeschlossen. Eine wahrscheinlich jüngere Sonderbearbeitung ist in dem Text des ms. Petersburg Firk. 627 aufgenommen, ed. von W. Bacher in Festschrift Steinschneider S. 98—112 (dazu deutsch, S. 219) mit Ausfüllung von zwei Lücken durch Rückübersetzung aus Tibbon, dessen Original hier die arab. Umarbeitung enthielt. Die Paraphrase von **מגלה** XII erschien als **ס' התורה** Mantua 1556 und s. l. e. a. (9 Bl.), Wilna 1799 und 1841; sie unterscheidet sich in der Anordnung von Tibbon<sup>19</sup>). Eine dritte Bearbeitung eines Anonymus wird als „10 Fragen“ der Schüler über die Auferstehung bezeichnet; die Ausgaben und mss. bieten unter dieser Bezeichnung wiederum verschiedene Bearbeitungen, doch fehlt noch eine ausreichende Vergleichung. Als **תשובות שאלות** sind sie 1517 hinter Midrasch Samuel gedruckt; als **עשרה שאלות**

aus ms. De Rossi 327 bei Ch. Horowitz, Halach. Schriften der Geonim I (1881) 59<sup>20</sup>); Saadja nennen mss. Opp. 282 qu (Neub. 359<sup>3</sup>) und Par. 416<sup>7</sup>, anonym ist Mn. 120<sup>4</sup>; ich habe aber auch die Identität mit ms. Vat. 324<sup>6</sup>, Leipz. 21<sup>10</sup> (= 12<sup>16</sup>) und de Rossi 286 vorgeschlagen, wo als Vf. Elieser b. Jechiel aus Paris, Elieser (?) schlechtweg und Elasar Worms angegeben werden. Jellinek hat die sehr kurze Bearbeitung aus ms. Leipzig (1878) in Bet ha-Midrasch VI, 148 edirt und (nach dem Vorgange Delitzsch's, Catal. p. 289) in Elieser den alten „b. Hyrkanos“ vermuthet, oder „b. Jakob“; Bacher (S. 224) setzt ohne Weiteres b. Hyrk., als ob dieser Namen in einem ms. vorkäme. — Tr. VIII, Paraphrase (מגלה) als כ' דפדד' דפדד' (8 Bl.) bald nach VII gedr. Mant. 1556 (eine Probe mit Varr. aus ms. Bodl., CB. 2180), Prag s. a. (1590—6), Lublin 1596 (so, Zedner 664), Amst. 1658, mit deutscher Uebersetzung von Jo. Salomo 1675, „ed. IV.“ mit Stücken von Maimonides, Altona 1769. — Tr. X, Ende über Musik (arab. 317), Paraphr. in Mag. f. hebr. Lit. I. Jahrg. 1887 p. XXIX<sup>21</sup>).

18) תפסד כתאב אלמכארי (Commentar zum Buche צידה)  
„Commentaire sur le Séfer Yesira etc. par le Gaon Saadya etc. publié et traduit par Mayer Lambert“, Paris 1891 (85. fasc. de la Bibliothèque prat. des Hautes Études), Text in arab. Lettern umschrieben<sup>22</sup>), der älteste bekannte Commentar über den hebr. Text, zugleich die älteste Recension desselben. Die philosophische Umdeutung des dem Inhalt nach angeblich alten, daher dem Abraham „beigelegten“, gewissermassen mystischen Schriftchens, — welches das Problem der Schöpfung auf die Elemente der Zahlen und Buchstaben zurückführt, — hat schon kurz nach der Abfassung (in Aegypten, also spätestens 928)<sup>23</sup>) eine strengé, wenn auch anerkennende Kritik in Kairuwan gefunden (s. unter Isak Israeli und Dunasch b. Tamim). Vom historisch-kritischen Standpunkt ist eine solche Umdeutung unzulässig. Hingegen ist die Darstellung und Kritik von acht Theorien über den Weltursprung in der langen Einleitung (35 S. arab.) für die Kenntniss derselben unter den Juden von culturgeschichtlichem Interesse. Saadja's Text zerfällt in acht

Kapitel, jedes derselben in „*Halachot*“; wie in den exegetischen Büchern, folgt auf jede zusammenhängende Partie die arabische Uebersetzung (תרגום) und ein doppelter, Wort und Sinn erklärender Commentar (פירוש).

Eine vollständige hebräische Uebersetzung פירוש ס' צדק von Moses b. Josef b. Moses u. s. w. aus Lucena aus unsicherer Zeit für Ahron b. Elia b. Isak enthalten ms. Mn. 92<sup>4</sup> und 221, De Rossi 769. Stücke einer anderen, vielleicht nicht vollständigen, etwas paraphrastischen oder freieren Uebersetzung eines Anonymus enthält der Nachtrag des Commentars zum B. Jezira von Jehuda b. Barsillai (vor 1140), der den Styl nicht gut hebräisch findet. Die Einleitung ist vielfach gekürzt; ganze Sätze sind nur im Original, arab. Wörter neben der hebr. Uebersetzung beibehalten. Der unter Saadia's Namen seit 1562 gedruckte hebr. Comm., den Rapoport nach Mainz (für Athen) versetzt, ist hiermit abgewiesen (CB. 2219, HÜb. 443—446).

D. *Exegese*<sup>24)</sup>: 19) Arabische Uebersetzung (תרגום) und Commentar (פירוש) der Bibel, höchstwahrscheinlich aller vierundzwanzig Bücher, obwohl der grössere Theil verloren gegangen ist, über Chronik directe Citate fehlen. Diese älteste arabische Uebersetzung aus dem Texte kennzeichnet sich durch das Bestreben nach Klarheit und Sicherheit, durch die Anwendung arabischer, den hebräischen ähnlicher, sonst in diesem speciellen Sinne nicht gebräuchlicher Ausdrücke, kritisirt von ibn Balam, durch Uebersetzung geographischer Namen<sup>25)</sup>, durch einen Rationalismus, namentlich in Entfernung von Anthropomorphismen<sup>26)</sup>. Uebersetzung und Wort- und Sacherläuterung verbinden zusammenhängende Stücke. Die sprachliche Erklärung scheut sich nicht, Koran und Sunna heranzuziehen; die sachliche artet in längere *Excuse* aus, welche wahrscheinlich viel *Polemik* enthielten. Im Einzelnen ist zu bemerken: 1) *Pentateuch*, Uebersetzung mit hebräischen Lettern im viersprachlichen Pentateuch, Constantinopel 1546 und in Oeuvres ed. Derenbourg I, 1893 mit einer arabischen Einleitung; in arabischen Lettern mit der lateinischen Uebersetzung des *Gabriel Sionita* in der Pariser und Londoner Polyglotte (1645, 1657). Eine arabische kurze

Einleitung mit hebräischer Uebersetzung von Derenb. mit K. 1—5 von Genesis als Prospect in der Brill'schen Druckerei 1871 (12 Bl. kl. 8<sup>o</sup>). S. bemerkt zuletzt, dass er auf Verlangen einiger Leute den einfachen Wortsinn der Thora ohne Einmischung philologischer und polemischer Materien, ohne Erörterung intellectueller und positiver Pflichten in diesem Compendium, aber durch einzelne Wörter oder Buchstaben dem Einsichtigen einen Wink über Sinn und Tendenz (des Textes) gegeben habe. Diese Bemerkung bezieht sich offenbar auf eine Uebersetzung<sup>27)</sup>, so dass שׂוּרָה in der Ueberschrift ungenau wäre, und eben nur die 2. Uebersetzung ohne den Comm. überhaupt sich in mss. erhalten hätte. Der anonyme Comm., welchen Deinard (Verzeichn. S. 6) dem S. beilegen möchte, wahrscheinlich, weil kein Autor darin citirt ist, bedarf der Untersuchung eines Fachmannes. Zu den in CB. 2184 aufgezählten mss. kommen (meist aus Jemen stammend) Bl. 151, Br. Mus. 1041, 1466, 2228—30 (Margol. p. 7, 20) einzelne Bücher und Frgm. (der Reihe nach): I, 2703, I und II, 2367, III u. V, 2585, IV, 1469, IV u. V, 2704, V, 2215, 2586 (Marg. p. 10, 13, 10, 12, 11, 13, 9, 13); I u. II geschr. 637 H. (1240) in Leyden 2365 (Cat. V. 77, wo Lagarde, Mater. zur Gesch. etc. d. Pent. 1867 citirt wird). Eine Ausg. nach ms. Jemen: בְּרֵאשִׁית תִּנְחַל, erscheint in Jerusalem, Gen. 1894, Exod. 1897, fol., s. Luncz, Luach E. J. 1897 S. 98.— Genesis deutsch von Schwartz, Frankf. a. O. 1886<sup>28)</sup>.

II) *Propheten*. Von Proph. pr. hat sich keine Uebersetzung erhalten. (CB. 2190, die Hauptquelle für Citate, ibn Esra's Comm., fehlt zu diesen Büchern.)

*Jesaja*. Saadiae . . Versio . . Arabica . . instruxit H. E. G. Paulus, 2 vol. Jenae 1790—91 (in arab. Lett. aus ms. Bodl. hebr., Neub. 182, welches Paulus heimlich mitgenommen hatte); Comm. in Saadiae. Vers. per D. Chr. Breithaupt, fasc. I. Rostock 1819. Bemerkungen von Munk und K. 17 mit französischer Uebersetzung in seiner Notice (1838 p. 29—62). Ein Verzeichniss der Stellen in Gesenius' Comm. (1821), wo Saadia berücksichtigt ist, nimmt die Spalte 2191 des CB. ein. Mss. im Brit. Mus. Or. 2211, Merx, Hohel. S. 10, und Paris 1325,

letzteres benutzt in J. *Derenbourg's* ed. (hebr. Lett.) in Zeitschr. f. alttest. Wiss. IX, 1889 (bis S. 72 des Sonderabdr.) X, 9 (73—148). Der Comm. zu Jezira (s. oben n. 18) wird citirt.

*Proph. post.* ms. Brit. Mus. or. 1474 (Marg. p. 8)? in dem kurzen Comm. ms. Bodl. Uri 40 (CB. 2192) wird Saadia citirt<sup>29</sup>).

III. *Hagiographen* Uebersetz. ms. Brit. Mus. Or. 2374 (ausgenommen Chron.), 2375 (ausgen. Esra-Neh. Chron.); doch bedürfen die einzelnen Bücher noch der Untersuchung und Vergleichung mit Bl. 129 (Catal. II S. 2), wo nicht Alles von Saadia (s. Merx zu Hohel. S. 26).

a) *Psalmen*. Ueber die in einer Münchener HS. (122) aufbehaltene arab. Psalmenübersetzung des S. Gaon von Dan. Haneberg, mit einer Probe (in Abhandl. d. Münch. Akad. III. Bd. 2. Abth.) 1840; die Psalmen nach Saadia (Auszüge aus Uebersetz. und Comm.) in *Ewald's* Beitr. (1844). Einleitung deutsch von J. Cohn, Sonderabdr. aus Mag. 1881 (HB. XXI, 53; über früh. Mittheilungen s. HB. XIV, 118). Die Korahit. Ps. mit deutscher Uebersetzung von Th. Hartmann, nach ms. München und Oxford, in e. Programm, Ehingen (Würtemb. 1891 od. 1892? s. J. Qu. V, 281), Ms. Opp. Add. qu. 154 (a. 1372 Nb. 2484), Brit. Mus. Or. 1477, mit Comm. ib. 1302.

b) *Sprüche* genannt **ספר אלהות** (Aufsuchen der Weisheit), mit Comm., habe ich im defecten ms. Bodl. Uri (Neub. 119) nachgewiesen (Serap. 1852, S. 27, abgedr. in HB. X, 172, aber im Index übergangen, vgl. XVI, 78; Proben bei Derenbourg in Gg. VI, 300; nach Oeuvres VI möchte man glauben, die Autorschaft sei längst bekannt); ohne Comm. anon. ms. Bodl. Uri 66 (Neub. 120); Opp. Add. Qu. 154 (Nb. 2484) a. 1372; Bl. 129, Brit. Mus. Or. 2374, 2375, 2377, wahrscheinlich auch 1302 (meist mit Bl. übereinstimmend, wonach Peritz's Zweifel in Mtschr. 1899, S. 53 A. 5 zu beseitigen ist, eine andere Uebersetz. ist überhaupt nicht nachgewiesen); nach Derenb. die 2. Red. der Uebersetzung. „Das Spruchbuch nach S., ein Auszug etc. v. Jona Bondi, diss., Halle 1888. Les Proverbes etc. T. VI, 1894, bietet arab. Uebersetz. u. Comm., eine gekürzte hebr. Uebersetzung, französische Uebersetz. des



Textes und kurze Inhaltsangabe des Comm. Eine eingehende Charakteristik bietet Bernh. Heller, La version arabe et le Comm. des Proverbes du Gaon S., in Rev. Ét. XXXVII, 72—85, 226—51; s. insbes. S. 78, 79, 84, 85, Citate in CB. 2194; aus welcher Quelle stammt 18,17 in לְקַדְּשׁוֹ n. 134?

c) *Hiob*, genannt אֱלֹהֵי יְהוָה (Theodicee) mit Comm. ms. Bodl. Uri 45 (Nb. 125); „Das Buch Jjob nach Saadia, Ben Geqatilia u. e. unbekannten Uebersetzer“ in Ewald, Beitr. S. 75 (1844): John Cohn, „D. B. H. übers. u. erkl. v. S. G.“, Altona 1889; CB. 2194; Uebersetz. ms. Opp. Add. Qu. 154 (Nb. 2484) a. 1372.

d) *Megillot*; kein Original erhalten: Hohelied, Uebersetzung, anonym, nach Brit. Mus. 1476 [auch 1477] in arab. Lett. bei Ad. Merx, die Saadjanische Uebersetz. des H. L. ins Arabische nebst anderen auf d. H. L. bezügl. Texten. Heidelb. 1882 (wo S. 17, 24 u. 26 über eine anonyme Uebers. wahrscheinlich aus S.'s überarbeitet und von Comm. begleitet in ms. Bodl. Uri 168 = CB. 2188, s. Salfeld, Die Erkl. d. Hoh. 19), auch in Brit. Mus. Or. 1302 und Berlin 129 (II S. 2). Allein Jac. Loevy in Mag. X, 33 ff. (vgl. Bacher in Stade's Zeitschr. f. alttest. Wiss. III, 202) beweist die Zugehörigkeit zu einem anon. Comm. in ms. Bodl., wonach Neub. n. 2333 zu ergänzen ist.

Unecht sind die hebr. Ausgaben, nämlich eine Compilation aus verschiedenen Comm. in ספר משלי Constant. s. a. (um 1577, selten), Prag 1608; wozu eine Anf. defecte Vorrede des Compilators, der Einiges aus Saadia übersetzt hat (aus ms. Opp. 282 Qu. bei Neub. n. 359)<sup>30)</sup>, und eine Unterschiebung (angeblich aus 12 Predigten übersetzt von Jehuda Saraval) mit Noten von Jehuda L. Margalioth (1777—82), in der That grösstentheils Plagiat aus dem mit der ebengenannten Compilation zusammen edirten Comm. des Jakob Provinciale (XV. Jahrh. in Neapel, CB. 2189, HUeb. 935).

Von den andern 4 Megillot sind kaum Citate vorhanden CB. 2189, 2190, zu Esther citirt S. im Comm. zu Daniel, zu 2, 4 Josef über Nahmias, ms. Mn. 264; ספר יחזקאל wird von Isak Gaon, im Orient 1210—32 (vgl. Sar Schalom in Geiger's jüd. Zeitschr. X, 224?) citirt (ms. Bodl. Neub. 1001 f. 33); die

Uebersetzungen der Bücher *Ruth*, *Threni* und *Esther*, selten von Comm. begleitet, die sich, neben andern von Saadia, meistens in mss. aus Jemen erhalten haben und oben angeführt sind, erwiesen sich bei näherer Prüfung als anonyme, welche entweder Saadia benutzt, oder die Grundzüge seiner Manier befolgt haben; 2 solche anonyme Uebersetzungen von *Ruth* werden von Peritz eben in der Monatsschr. veröffentlicht; *Kohélet* ist nach den Ermittlungen von Jacob Lövy u. Neubauer bereits dem Isak ibn Gajjath (nicht Ghijath) vindicirt, und das noch nicht festgestellte ms. Brit. Mus. Or. 1302 stimmt wohl auch hierin mit Bl. 129.

e) *Daniel*, Uebersetzung in ms. Brit. Mus. Or. 2374, 2377, mit Comm. in ms. Opp. Add. Qu. 154 und Fol. 64 (Nb. 2484, 248), wo Saadia seinen Comm. zu Esther citirt; eine Stelle zu X, 3 bei Mathews (Esra und Neh. p. XVI, Margoliouth zu Jefet, Comm. p. VII, vgl. Poznanski in Jew. Qu. X, 243 n. 6). Zu den Citaten, CB. 2195 (wo auch üb. Pseudo-S. in den Bibeled.) kommt noch über 7,25 in ms. Mn. 10 f. 238 (HB. XXI, 123).

f) *Esra-Nehemia*, die Uebersetzung in ms. Brit. Mus. 1476, 2374 ist meines Wissens noch nicht constatirt; Citate s. CB. 2195. Ueber den anonymen hebr. Comm., in ms. Mn. 60 dem Benjamin b. Jehuda beigelegt, von Mathews unter dem Namen *Saadia* (aber nicht Gaon) herausgegeben (1882), s. HB. XVIII, 109, XXI, 123; Rosin, Mtschr. 1883 S. 489<sup>31</sup>).

E. *Sprachkunde*<sup>32</sup>): 20) **הפסד אלספן (אל) לספח אלספדה** Erklärung von 70 (eigentlich 91) Hapaxlegomena, erschien in demselben J. 1844 nicht weniger als viermal, entweder in hebr. Lett. nach der einzigen Quelle (ms. Bodl. Uri 485, Nb. 1448) oder in arab. umschrieben, mit deutscher oder hebr. Uebersetzung, mit Noten von Geiger<sup>33</sup>, Dukes, Ewald und Jellinek (Näheres in CB. 2196/7, wo ein Index nach der Reihenfolge der Bibelstellen).

21) **כתב אללה** Schriften über Sprache, wofür wahrscheinlich auch der Sing. **כתב**, hebr. **ס' חכמת הלשון**, wohl auch **לשון** **עברית** vorkommt, eine Sammlung sprachlicher Abhandlungen aus 12 Tractaten (**שער**) bestehend; sie bieten, über die damals beginnende Normirung der empyrischen Masoraregeln hinausgehend die Grundlagen einer, nach dem Muster, oder unter

dem Einfluss der Araber sich entwickelnden Grammatik der hebr. Sprache. Saadia unterscheidet Radical- und Servilbuchstaben; aber die grundsätzliche Durchführung von 3 Wurzelbuchstaben war dem Spanier Jehuda Chajjug (XI. Jh.) vorbehalten, welcher also als Begründer der wissenschaftlichen Grammatik angesehen wurde, deren Behandlung und weitere Durchführung die ersten Versuche Saadia's vollständig verdrängte, so dass der Inhalt der letzteren nur aus spärlichen Citaten erhellt<sup>34)</sup>. Dieser ist in Kürze und ohne Sicherheit der Vertheilung: 1. Buchstaben, insbesondere Gruppen derselben in Wurzeln, 2. Kehlbuchstaben, nach Ansichten der Palästinenser und Babylonier<sup>35)</sup>, 3. Permutation der Buchst., wonach das Citat aus צורת לשון הקודש bei Dunasch (CB. 2199 n. 7, H. S. 94) hierher gehört, nicht zu Agron (H. 24, 32, 34, 45, 54, 68, 155 A. 14, Bacher, Anf. S. 39). 4. Vocalwechsel, 5. Dagesch und Raphe, 6. Assimilation der Consonanten, 7. Conjugation (צירופים); das Paradigma ist שמה (also mit Guttural!) 8. Substantiv, 9. Functionsbuchstaben (Partikeln); Bacher (Anf. S. 55 ff.) zählt als 10. Flexion des Nomens, 11. Anomalien, 12. Satzlehre.

22) „אגרון“ (2)<sup>36)</sup>, ein Wörterbuch, wovon nur ein Fragm. erhalten und zuletzt edirt ist in Harkavy's Studien etc. V. Th. 1. Heft Petersb. 1892. S. 39—59, bestehend aus Fragmenten einer hebräischen und einer arabischen Vorrede, mit hebräischer Uebersetzung. Vorangeht eine Einleitung, worin unter Ausnutzung des Apparats in CB. Alles mitgetheilt und beurtheilt ist, was über diese Schrift gesagt und vermuthet worden, auch von denjenigen, die das Fragm. nicht kannten, oder es nicht untersuchten<sup>37)</sup>. Darauf folgen (S. 60) angebliche Citate in Saadia's eigenen Schriften; allein die Voraussetzung, dass „die Bücher der Sprache“ (oben n. 21) Bestandtheile des „Agron“ waren, ist in Bacher's Anzeige des Buches (Rev. Ét. J. XXIV, 310) wohl mit Recht abgewiesen. Dann folgen unter derselben Voraussetzung Stellen aus anderen Autoren, worunter hervorzuheben ist die Widerlegung der Kritik des Dunasch ibn Labrat durch Abraham ibn Esra, wozu der Apparat in CB. als besondere n. 30 (p. 2201), also nicht in Beziehung auf einen der bis dahin aufgezählten sprachlichen Titel zu betrachten ist.

Aus dem Gesammtmaterial ergibt sich nach Bacher Folgendes: Saadia verfasste in seinem 21. Lebensjahre (913)<sup>38)</sup>, um die Kenntniss des reinen Hebraismus zu fördern, namentlich in poetischer Production, ein hebräisches Doppelwörterbuch, geordnet nach Anfangs- und Endbuchstaben<sup>39)</sup>. Nach einigen Jahren fügte er zu den ersten Vocabeln die arabische Bedeutung, fügte zu der am Anfang beibehaltenen hebr. Vorrede eine arabische<sup>40)</sup> und allerlei auf „das Mittlere“, d. h. den eigentlichen Inhalt von Gedichten<sup>41)</sup> Bezügliches, was man als „Poetik“ bezeichnen kann. Ich lasse dahingestellt, ob Saadia in der 2. Ausgabe den Titel der 1. ganz beseitigt und einen anderen כתב אלטר אלטר (Buch der hebr. Dichtkunst), oder einen ähnlichen substituirt habe (H. S. 30, 68, 156); letzteres ist jedenfalls in der arab. Vorr. des S. ha-Galui (S. 157) von den 12 grammat. Capiteln unterschieden, welche nicht zum Zweck der Poesie verfasst sind. Die irrthümliche Identification beider ist die Grundlage verfehlter Argumentationen, die hier nicht im Einzelnen verfolgt werden können<sup>42)</sup>.

Saadia erwähnt unter den Beispielen auch als Verf. ältere Peitanim, über welche H. eine besondere Note (S. 108—18) anhängt<sup>43)</sup>. In die arabische Litteratur gehört also nur die 2. Recension<sup>44)</sup>.

23) **נקוד** (Punktation) erwähnt nicht Raschi selbst, (CB. 2199), sondern ein jüngerer Zusatz, und es ist bis jetzt noch nicht gelungen, diesen Titel anderweitig nachzuweisen. Hark. S. 27 citirt Fürst's Hypothese **שער נקוד** (!) als n. 4 der 12 gramm. Capitel, s. oben unter n. 21.

F. *Verschiedenes*. Da Hebräisches hier ausgeschlossen ist, so erübrigt nicht Stoff für weitere Abtheilungen.

24) **אלטאד** (der Exulant?)<sup>45)</sup>, zuerst hebr. **גלות**<sup>46)</sup>, ein Stück Autobiographie oder Selbstvertheidigung gegen seine Gegner, also nach 931, nach H. (S. 142) um 934 zuerst hebräisch, in Form biblischer Bücher in Verse getheilt, mit Vocalen und Accenten versehen in 7 Capp. oder 10 wie in einer 2. Recension, wahrscheinlich nach erfolgten Entgegnungen, insbesondere von Seiten seines Rivalen Ahron (Khalaf) ibn *Serdjado*<sup>47)</sup>.

Vielleicht ist das Verhältniss der Recensionen dasselbe wie in n. 22? Ein lückenhaftes Fragment der arabischen Vorrede, deren Authentie im Ganzen nunmehr anzunehmen ist, edirte mit hebr. Uebersetzung Harkavy. (Studien V, 1891, S. 150 bis 91). Der Verlust dieser Schrift ist sehr zu bedauern, da sie neue, zum Theil noch aufzuklärende Thatsachen berührt.

25) סידור (Siddur, Ordnung, nämlich der Gebete) ist möglicher Weise schon die ursprüngliche hebr. Bezeichnung einer arabischen Liturgie, welche ich 1850 in dem Anfangs defecten arab. ms. Uri 261 (Neub. 668) entdeckte (Serap. 1852 S. 27), der Fihrist כתאב אלעזארת ואלעזארת (Buch der Gebete und Gesetze, vgl. Sure, 2,40) betitelt. Die Ueberschrift: „Buch der Sammlung der Gebete und Lobpreisungen“ f. 8 entspricht einem folgenden Passus: „ich beabsichtige daher die Gebete, Lobpreisungen und Benedictionen zu sammeln“. Der Kern des Buches besteht also in den hebräischen Stücken, welche S. gesammelt oder selbst verfasst hatte, wie z. B. die Hymne über die Gebote, welche aus einer Abschrift in meinem Besitz zwei Mal edirt sind<sup>48)</sup>, so dass diese Schrift zu den wichtigsten für die Geschichte der jüdischen Liturgie gehört (Zunz, Lit. 93 ff., 668). Die an den Jahres-Cyklus sich anschliessenden Ritualerörterungen sind arabisch. Eine Analyse des Werkes giebt Catal. Bodl. p. 2293; dazu Einzelnes von Neubauer in Ben-Chananja 1863 S. 552, 1864 S. 199, 234. Die häufigen Citate, namentlich bei Isak ibn Gajjath, Abraham Jarchi, Jakok b. Ascher, David Abuderahim<sup>49)</sup> setzen keine hebr. Uebersetzung voraus<sup>50)</sup>, wenn sie auch nicht bloss die hebr. Texte betreffen, um die es sich meistens handelt.

26) עיבור (Ibbur (Intercalation, gewöhnlich für Kalenderrechnung oder Chronologie), wird mit diesem hebr. Titel von Nadim genannt, der es mit dem arabischen أثر erklärt, letzteres ist also bei ibn Balam (bei Neub., Med. Jew. Chron. II, p. XI) auch nur eine sachliche Bezeichnung. S. hatte seine eigenthümliche, ungeschichtliche Theorie des Alters des jüdischen Kalenders zu verfechten, insbesondere gegen die Karaiten (s. oben A. 12); daher sind Citate über diesen Gegenstand unsicher (CB. 2170)<sup>51)</sup>.

Von den, dem S. untergeschobenen oder fälschlich beigelegten Schriften (CB. 2217—22) sei hier hervorgehoben eine arabische oratorische Paraphrase des Decalogs in verschiedenen Recensionen in mss. und seit 1772 gedruckt (s. CB. 2216, Introd., in Jew. Qu. § 21 A. 7, Oeuvres, IX, p. XLI; hinter Abot etc. Jerus. 1897, Luncz, Luach V, 74; auch in ms. Halberstam 379, Catal. S. 103).

Quellen: Aeltere in CB. = 2156 u. Add. (Jech. Heilprin, deutsch in Winter und Wünsche III, 412), HÜb. 438—46; S. A. *Taubeles*, R. Saadia Gaon; Guil. Engelkemper, de Sa. Gaonis Vita Biblior. Version. Hermen., Monast. 1897 (69 S., ein Theil mit and. Tit. als Diss.); David *Kohn* (Kahana?) תולדות ר"ם נאון Studien über S. al-Fajjumi's Leben, Krakau 1891 (36 S., älter als Hark.'s Stud.? mir nur aus Rev. Ét. XXVI, 140 bekannt); S. Poznanski, Miscellen über S.: I. die Namensjuden, II. S. und Ben Zuta (Mtschr. Bd. 39, S. 441—6, Bd. 41, S. 203—12). Einzelnes ist zu besonderen Abtheil. citirt.

#### Anmerkungen.

<sup>1)</sup> ס' המוצרים (arab. *al-mu'ad*) ist hebräisch in Babylon verfasst im Tebet 1233 (Herbst 921), nach Hark., Studien V, 152, 212, 220; Poznanski, Jew. Qu. X, 153; vgl. XII, 351 f.; ein Fragm. mit Vocalen und Accenten ist vielleicht in Oxford, N. 12, ist 926/7 verfasst.

<sup>2)</sup> Ob nur civilrechtliche? Eine solche bei Hark., GA. 555; vgl. F. Lazarus in Brüll, Jahrb. X, 189; das. S. 412 gilt auch für vormuslimische Zeit?

<sup>3)</sup> Der Nachfolger Jehuda (940)?

<sup>4)</sup> Arabisch-hebr. Bericht eines anonymen Karäers bei Gg. X, 177 (berichtigt bei Hark., Stud. V, 277, welcher bemerkt: „Die Nachwelt hat mit Recht die Widerwärtigkeiten dieses Streites der Vergessenheit übergeben“).

<sup>5)</sup> Mas'udi, bei Munk, Notice p. 6.

<sup>6)</sup> Hier nur wenige Beispiele aus älterer Zeit: Jakob b. Nissim (?), Comm. zu Jezira (HÜb. 701). Scherira im Brief; in ספר צדק I, 3 vermuthet er eine Unterschabung היה כחם גורל (sic) ואין משנה אוכרת אותו (keine Mischna entgeht ihm, Rpp.

A. 10). Ibn Balam nennt S. und Hai יסד עולם (Tadjnis Art. מרי, bei Parchon; vgl. Gg. w. V, 286 A. 2; beim anon. Verf. der Schlachregeln, Gg. j. II, 308, (sic) אמר אלולם wohl = (דרי עולם). Moses ibn Esra (CB. 2183) nennt S. und Hai: רוסא אלמפקדון ותטא אלמחבלמן „die Häupter der Gesetzkundigen und mächtigsten der Theologen“; Bechai b. Josef, Herzenspfl. Ende d. Einleit. (Rpp. A. 19, Munk, Not. p. 6). Maimonides in seiner Polemik in Iggeret Teman vermeidet den Namen S.'s (S. Sachs, ha-Techijja); Josef ibn Aknin (CB. 2188); Jedaja Penini, Vertheid. (GA. des Sal. ibn Aderet n. 418), sagt: „Der berühmteste unter allen alten Gaonim und Weisen der Sefardim [d. h. Juden unter arabischer Herrschaft], von denen wir gehört haben, ist der grosse Gaon S. ha-Pithomi, der die Augen der Geschlechter erleuchtete durch seine köstlichen Werke“ etc. Selbst der Franzose Tam sagt שטפו אתו חיים; nur der fanatische und unkritische Moses Tachau (Oz. Nechmad III, 69), der S. 13 Jahre im Versteck schreiben lässt, eifert gegen ihn (HÜb. 438, A. 430).

7) Jos. *Derenbourg* hat zum Jubiläum (1000) des Geburtsjahres S.'s eine Ausgabe sämtlicher Schriften unternommen; von diesen Oeuvres complètes erschien t. I Pentat. 1893, VI Prov. 1894; P. IX L. des successions etc. 1897. Jehuda b. Barsillai (Comm. Jezira S. 77, schon in Polak's, Oostersche Wandel. p. 77, daraus Lb. VIII, 618) hat gehört, dass S. und Samuel b. Chofni viele Schriften über Bibel (לפסיק) und grosse Werke in arab. Sprache mit Kenntniss der Forscher (חכמי המחקר = אלמחברותן) und der Bibelkunde (חכמת הכתב הקדש) verfasst habe; vgl. Jüd. Lit. § 12 A. 3, engl. p. 296.

Die Weitschweifigkeit der Schriften hebt schon ein jüngerer Zeitgenosse (Jakob b. Nissim?) im Epilog zum Comm. Jezira hervor (HÜb. 401), später Immanuel b. Sal. (J. L. 12, A. 27, CB. 2185). Dasselbe bemerkt von den Karäern Jost in Busch's Jahrb. V, 138. — Ueber Zweifelhaftigkeit einzelner Citate s. CB. 2759, dazu Gg. j. II, 308, 309, wo lies: „nicht bloss“ s. VA. 37, S. 378. — Die Reihenfolge der Schriften hier ist hauptsächlich die des CB.

8) Ungenau תשובות bei Hark. Oeuvres IX S. XXXV A. 6.

9) Lettere a Don B. Boncompagni p. 51 2.

<sup>10)</sup> Allerdings stellt er auch als Tradition auf, was er als solche nicht nachweisen kann, wie seine Lieblingshypothese über das Alter des Festkalenders nach Berechnung.

<sup>11)</sup> Poznanski, The antikaraite writings of S. G., in Jew. Qu. X, 238 ff., wo die Citate in CB. 2163 ff. ausgenutzt, einige neue hinzugefügt werden, p. 261 giebt P. ein arab. Fragm. in hebr. Lett. ms. Bodl., wahrscheinlich von Saadia, mit engl. Uebersetzung.

<sup>12)</sup> Hebräisch schrieb S. gegen einen „b. Meir“ in Palästina, der die Kalenderbestimmung wieder den palästinensischen Autoritäten vindiciren wollte (s. Neubauer u. Poznanski, J. Qu. IX, 36, X, 102. vgl. 273 A. 1), wahrscheinlich desgl. gegen *Chivi al-Balkhi* (nicht *Kalbi*), der 60 Jahre vor der 2. Rec. des *דגל* lebte (Hark. V, 147); s. die Citate in CB. 2169, Hark., Meass. Nidd. S. 2, Jew. Qu. XI 125 n. 277 u. Suppl. ib. XII; vgl. X, 260, Bacher in Winter u. W. II, 242, wo „Chiwwi“, also biblisch. — *סדמיזרים* s. oben A. 1. — Ueber die „so genannten Juden“ s. CB. 2164; Poznanski, Mtschr. 1895/6 S. 442, Ztschr. f. HB. III, 177. Ueber *Mesue al-Okbari* s. CB. 2168; Pozn. Jew. Qu. XXXIV, 162; meine Introd. ib. § 20 n. 338 und Suppl. und n. 530. — Mit Ben Suta (CB. 2169) hätte S., nach Pozn. (Mtschr. 1896/7 S. 212, Jew. Qu. X, 255) nur mündlich disputirt; auch gegen Salmon b. Jerucham schrieb S. nicht, nach Pozn., Jew. Qu. VIII, 689.

<sup>12b)</sup> S. das Citat bei Schreiner, Le Kitab al-Mouhadara, p. 11.

<sup>13)</sup> Aus Nissim (CB. 2167) incorrect in dem anon. *סדמיזרים* (über dessen Vf. Catal. Mn. 207 ed. II, bei Jellinek *קנת הר"י* 46).

<sup>14)</sup> CB. 2178; unrichtig „Glaubenslehren und Grundsätze“, in Winter u. Wünsche II, 31; s. auch Schreiner, der Kalam etc. (Bericht 1895) S. 5–22.

<sup>15)</sup> Rapoport's Hypothese, dass Berachja der Paraphrast sei, ist längst widerlegt. Gegen Jacobs über die Zeit B.'s s. HÜb. 958, Bédier, Les Fabliaux (1893) 95<sup>e</sup>, Warnke zu Marie de France, in Biblioth. Normann. (so) VI, 1896; s. (meine Notiz) Ztschr. f. HB. II, 190. Michael, Or ha-Chajjim 299 vermengt Cresbia b. Isak, s. HB. XVII, 122.



16) S. die Citate in HÜb. 440. Bloch, in Winter u. W. II, 204, versetzt gegen alle Wahrscheinlichkeit die Paraphrase nach Palästina oder Syrien!

17) Tr. II ist vielleicht als  $\text{ס' הייחוד}$  bezeichnet, s. zu n. 3.

18) Michael, Or 300, scheint auch dieses Stück einer „dritten“ Uebersetzung zuzuweisen.

19) CB. 2719 u. XXVIII; Guttman 227 spricht von den 10 Fragen; Bacher 225 scheint nicht genau genug zwischen diesen und dem Tr. zu unterscheiden.

20) Ueber das Verhältniss dieser 2 Ausgaben wäre zu CB. 2178 Genaueres wünschenswert. Frage 3 giebt Jellinek, Bet ha-Midr. VI, 148 (vgl. S. XXXV) aus ed. Mantua.

21) Ueber n. 17 s. M. Eisler, Vorles. 2. Abth. Wien 1876; D. Kaufmann, die Theorie d. Attributenl. 1877. Ph. Bloch übersetzt und erklärt Einleitung und Kosmologie (Tr. I.) nach der hebr. Uebersetz. und der Paraphr. (Jüd. Volksbl. 1879; = „Vom Glauben und Wissen“ (!) aus dem Hebr. Münch. 1879, s. HB. XXI, 18). J. Guttman, Die Religionsphilos. des S. 382 (meine Anz. in Deutsch. Litztg. 1883 S. 77).

22) Angezeigt in Deutsch. Litztg. 1892 S. 148.

23) S. citirt seine Comm. zu Genes. (Ende Einl., franz. p. 27) u. zu Jes. (III, 1, fr. p. 80, hebr. ms Mn. 221 f. 63, ms. 92 f. 87, fehlt bei Dk., Nachal K. 23), ferner das 1. gramm. B. (IV, 3, fr. p. 97, wo Lambert  $\text{אמר}$  vermuthet), eines der gramm. Bücher (ib. p. 98); s. HÜb. 447 A. 331.

24) Ueber S. als Exegeten s. Bacher in Winter u. W. II, 243 (über die Unzuverlässigkeit der Ueberlieferung betreffs der Autoren Merx zu Hohel. 16, 17). M. Wolff, Zur Charakteristik der Bibalexegese S.'s (aus Ztschr. f. alttest. Wiss. IV, V, 1884/5); S. Fränkel, zu Saadia's Bibelübersetz., Mtschr. 1899 S. 471 ( $\text{מסדר, דרך, אמת}$ ).

25) CB. 2182, Beispiel bei Jona, Rikma S. 7.

26) L. Bodenheim, das Paraphrastische der Arab. Uebersetz. des S. G., Skizze (zu Genes. 1,2), in Mtschr. IV, 23.

27) CB. 2185; Pozn., Jew. Qu. X, 256; Oeuvres VI hebr. S. VIII Z. 14  $\text{הפסד אלוהה אלאס: למה בן אל באר דגול}$ ; im

Siddur (CB. 2205: „in Comm.“), vgl. auch unten A. 40. Abr. Maimonides, im Comm. zum Pentat. (ms. Uri 101) citirt שרר, תפסד und תפסד. — Eine andere Stelle der Einleit. zum Pent. über die Rücksichten eines Uebersetzers citirt der unsichere Uebersetzer der Sophistik Alfarabi's (Mtschr. 1895 S. 313).

<sup>28)</sup> Zu den Citaten in CB. 2185 ff. kommen die arab. des Abraham b. Salomo (XIV. Jh.) zu Pentat. u. anderen Büchern (HB. XX, 39) des Bechai b. Ascher (Kirchheim in Gg. IX, 143), Jsak Gaon (CB. 2217), hebr. des Abr. ibn Esra, s. Oz. Nechm. II, 213—15, 217, Pinsker, Likk. 175, he-Chaluz VI, 81. — Ueber מוסרי מלכי פרס s. ZDMG. XX, 431; vgl. HÜb. 904 A. 314; CB. 2186 Z. 7 v. u. (für XXV, 40 l. XXVI, 1); vgl. Comm. Jezira 68, fr. 89.

<sup>29)</sup> Kleine Proph. angefangen von Schröter, in Merx's Archiv I, 26; vgl. Merx zu Hohel. 13 unten. Zu den Citaten aus kl. Pr. (CB. 2192) kommt noch Hos. 4, 2 u. Kimchi zu Joel 5, 10.

<sup>30)</sup> Schiller-Szinessi, Catal. I, 207, macht Jsak Akrisch zum Uebersetzer!

<sup>31)</sup> Gegen D. Kaufmann's Conjectur betreffs der Chronik (zu Jehuda b. Barsillai, Comm. Jezira p. 336) s. Pozn., Jew. Qu. X, 246. Selbst mss. aus Jemen, z. B. Brit. Mus. Or. 2374, 2375, 2377, haben Chronik nicht arabisch.

<sup>32)</sup> Ich stimme im Wesentlichen mit der Uebersicht bei Bacher in Winter u. W. II, 138 ff., vgl. die weitere Ausführung des Inhalts der grammat. Schriften in seiner Abhandl. „Die Anfänge der hebr. Sprachwiss.“ in ZDMG. Bd. 49 S. 38 ff. (auch Sonderabdr.), vgl. zu n. 22. — Ich stelle die edirten Schriften voran.

<sup>33)</sup> Exemplare des „Melo Chofnajim“, welche Hark. gesehen hat (HB. XXI, 96), können nur Geiger's Ausg. beigebunden enthalten!

<sup>34)</sup> Nachweisung je nach den verschiedenen Titeln in CB. 2198 ff. Sie sind nicht Bestandtheile des ארר, s. Bacher Rev. Ét. XXIV, 310 u. oben A. 32.

<sup>35)</sup> Die Aufzählung im Comm. Jezira IV, 3 p. 76, fr. p. 97; und schon arab. u. französ. bei Neubauer, Notice, Sonderabdr. 261—7, arab. u. hebr. bei Hark. V, 61 ff.

<sup>36)</sup> So Bacher; nach Hark. S. 6 A. 2, S. 79 A. 5 ist das Schewa unter ך durch Metrum sicher, der vorangehende Vocal unsicher, nach S. 236 Segol (über den Gebrauch von ך s. S. 118) CB. 2200 ist von der Aussprache gar nicht die Rede (H. S. 21 A. 5). Gegen die Ungenauigkeiten bei H. S. 7 s. meine Bemerkungen im Mag. XIX, 260.

<sup>37)</sup> Apologetischer Eifer überschreitet leicht die Grenzen der Objectivität. Ich rechtfertige gelegentlich meine Zurückhaltung (HB. XVIII, 18) vor Entdeckungen Firkowitz's; das wird zweimal als Rühmen, oder gar Prahlerei bezeichnet (Hark. S. 19, 21 וְכֵן הַתַּפְאֵרוֹת הָיוּ שֵׁשׁ). — Die falschen Hypothesen der Vorgänger sind übrigens nicht die einzigen geblieben. — Die Wiedergabe meiner Bemerkungen macht sie drastisch, z. B. S. 112 für „angeblich“ שׁוּרֵשׁ, höchstens הַשּׁוּרֵשׁ; s. auch A. 39, 46.

<sup>38)</sup> Arab. Vorr. 3—8, S. 46 Z. 8; S. 42 A. 4 lies: HB. XIII, 69, Gg. XI, 197.

<sup>39)</sup> Hark. S. 31 findet in meinem Ausdruck „Reimlexicon“ eine absichtliche (!) Herabsetzung. Ein „blosses“ Reimlex. Saadia's wäre befremdlich, und darauf kam es mir an; s. H. S. 48 A. 3 u. weiter unten.

<sup>40)</sup> Die arabische wird wohl als Erklärung der hebräischen angesehen; H. S. 50 A. 2 denkt an eine eigentliche Uebersetzung mit Comm. nach Art der Bibelcommentare! in A. 7 denkt er wieder an die grammatischen Bücher; vgl. über תַּפְסִיר S. 138 A. 2.

<sup>41)</sup> H. S. 48 A. 2 citirt unvollständig die in HB. XXI, 97 gerügte Uebersetz. „über die Gegenstände . . . behelfen“ (so). Dasselbst Z. 11 וְהַתַּפְסִיר וְסוֹ בַּחֵר (Rev. XXIV, 310 action), ich emendire oder lese אֵלֶּיךָ אֶתְּפִירָא; s. HB. I. c.

<sup>42)</sup> Zu Hark. S. 155, 157 u. 152 A. 2 s. Bacher I. c. (in A. 41).

<sup>43)</sup> זֶדָא (H. S. 141) soll nach Kraus (Rev. Ét. J. XXXVII, 60) הֶלֶסָר (Elasar b.) sein! Nach Bacher (Jew. Qu. XII, 284) hätte Elasar das (angebl.) Original des Ben Sira benutzt.

<sup>44)</sup> Meine Bemerkung (HB. XXI, 97), dass das Hebräische dieser Anleitung zu elegantem Style „barbarisch“ klinge (Zunz, Lit. 93 von den Hymnen „schwerfällig“), hat Hark. entrüstet; er weist namentlich auf das Alter des Vf. und den „neuen“

Geist der Sprache hin. Linguistisches Urtheil lässt sich nicht von Pietät und „mildernden Umständen“ beirren. Allerdings durch die Harlekinessficken, welche allmählich das Kleid der hebr. Sprache geworden sind und den Genius derselben fast unsichtbar gemacht haben, erscheint eine rein linguistische Kritik als Impietät. Auf jedem anderen nicht autoritativen Gebiete würde sehr Vieles als Barbarismus gelten, was im Neuhebräischen sanctionirt wird.

Nachtrag. Das Aprilheft des Jew Qu. enthält p. 502—54 eine Controverse zwischen Prof. Margoliouth und Harkavy über die Echtheit des הגלגל in Verbindung mit dem angebl. Original des Ben Sira, zu der ich hier nur äusserst Weniges bemerken will. Ueber den Hebraismus B. S.'s an sich bleibt das Urtheil M.'s p. 513 durch die Analogie Kalirs p. 546 ungeschwächt; ich scheue mich nicht, auch letztere als radicalen Barbarismus zu bezeichnen, wie Saadia's „hoher Respect“ vor den Pajtanim (546, 549) nicht so weit ging, auch nur ein Product Kalirs im Siddur aufzunehmen. Kalir schrieb auch Nichts über hebr. Eleganz und Poetik. — Die weitschichtige Litteratur über Ben Sira hat mich noch nicht überzeugt, dass ein vorchristlicher Jude solches Hebräisch geschrieben habe, welches von den Citaten des Talmud (bei Delitzsch S. 204) merklich absteht. Die Zahl der mss. kann auch gegen Schechter's Argumentation (ib. p. 546) gekehrt werden. Eine so auffällige Erscheinung berechtigt noch zum Zweifel.

45) אלהותבאר (von „comparatione instituta ratiocinatus est“) ist wohl kein eigentlicher Titel und das combinirte אמוראל (CB. 2183/4) bei H. 146 nicht sehr wahrscheinlich.

46) H. S. 134 bezeichnet meine Conjectur בחדור האלה als Uebereilung (בהפזז), die Quelle beweise die Verschiedenheit der beiden Schriften — ohne selbst zu beachten, dass ich das beweisende Waw eben weglasse!

47) Hark. S. 222 ff.; ihm ist in der Bibl. Judaeo-Arab. ein besonderer Artikel gewidmet.

48) Mit der *fingirten* Ueberschrift בין תריין מצות in קובץ מנחם מנדל Berlin 1856 (worüber s. mein: „Der Siddur des S. G.“ als ms. gedr. (4 S. 80) Berlin 1856 (CB. 2203, HB. I, 93 A. 2.); daraus mit Anm. v. Joël Müller in Oeuvres IX, 35, s. S. XVIII. — עוד אלמנות citirt ein anom. Comm. zu Maimonides, ms. Bl. I. S. 80.

49) Die Citate bei Abr. Jarchi giebt Müller in der Lese (von n. 25 an meist aus dem Siddur) in den Noten zu Jakob b. Ascher. Einige Stellen habe ich in Oxford im Siddur gefunden, auch Citate, die sich in der Lese nicht finden; ich hebe hervor, dass n. 138 (vgl. Salomo b. Natan, ms. Uri 298 f. 36) im Orig. f. 150b, schliesst **לית לה אצל**. Der erwähnte *Salomo b. Natan* aus Sidjilmessa (über welchen s. CB. 2444, Ker. Chem. IX, 37), ms. Uri 298, citirt den **סדר** K. 5 f. 44, 48b, K. 6 f. 53, K. 9 f. 79, K. 10 f. 84, K. 17 f. 121, im Orig. f. 82b. — Die von Buber im Index zu Zidkijja S. 16 angegebenen Stellen habe ich mit der Lese nicht verglichen.

<sup>50)</sup> HÜb. 935.

<sup>51)</sup> Obadja im Comm. zu Maimonides, de Novilun. K. 7 citirt: „so sah ich **בסדר** des R. Saadia“, doch wohl nicht des S. b. Jehuda (CB. 2172).

### Nachtrag.

Ich verzeichne vor Abdruck des Bogens kurz einige Citate, die ich erst jetzt gefunden:

S. 147, n. 3 **אלמאריה** Bemerk. dazu v. Goldziher, Rev. Ét. J. 1899, t. 38, p. 270 Das., n. 6 **שטרות** s. Hark. Stud. IV, 362.

148 n. 10 Methodolog., Hark. Stud. III, 24, A. 61 vermuthet Verwechslung mit Samuel b. Chofni.

149 n. 15 (Sakaweh) ein von Hark. aufgefundenes Fragment theilt Poznanski mit: Rev. Ét. J., 1900, p. 90; p. 98 bezieht er ebenfalls **ד' שנים** auf den Kalender.

157 Comm. Daniel ein Art. darüber v. Pozn. mit Citaten aus dem echten Comm. in **דניאל**, 1900, S. 92—103.

159 n. 24 **דנאלי** ein fragl. arab. Fragment mitgetheilt von Lambert, Rev. Ét. J., 1900, p. 84.

## Jacob ben Ephraim,

ein antikaräischer Polemiker des X. Jahrhunderts.

Von

Dr. Samuel Poznański in Warschau.

Zu den unzähligen Verdiensten des entschlafenen Meisters, dem diese Blätter in wehmüthiger Erinnerung gewidmet sind, gehört auch dies, dass er stets bemüht war, verschollene oder wenig gekannte Persönlichkeiten des jüdischen Schriftthums der Vergessenheit zu entreissen. Und so möge auch im Folgenden über einen Autor gehandelt werden, dessen Name lange unbekannt gewesen und dessen Existenz von Manchen noch heute geleugnet wird. Es ist dies der in der Ueberschrift genannte Jacob ben Ephraim.

Sein Name ist zuerst im Jahre 1860 aufgetaucht. In diesem Jahre nämlich theilte Pinsker in seinem epochemachenden Werke eine sehr interessante Stelle aus Salmon b. Jerucham's Psalmen-Commentar mit, die gegen Saadja gerichtet ist und folgendermassen lautet<sup>1)</sup>: „ולקד אנבר אלפיומי אן לס יכן בן בית שמי: ובית הלל חרב או קתלו בעגהם בעץ פאחצרת תלמוד סדר מועד אלדי לאורל אלשאם חתי שדחת אלהלות אלמדכור הדא פידא ותפסיר יעקב בן אפרים „Der Fajjumite“ פי דלך חזרת בה אלי אלעראק לקיף עלי תמיד אלפיומי

<sup>1)</sup> Likkute Kadmoniot, Beilagen p. 14. Die Stelle soll zu Ps. 140,6 enthalten sein, doch scheint sich Pinsker geirrt zu haben, denn, wie mir Herr Dr. von Kokowaoff gütigst mittheilt, findet sich zu diesem Verse nichts derartiges bei Salmon.

(d. h. Saadja) leugnete, dass die Schammaiten gegen die Hilleliten einen Kampf geführt oder sich gegenseitig getödtet hätten. Ich habe mich nun mit einer Ordnung Moëd vom Talmud der Palästinenser versehen, die Halachot, in denen (obige Erzählung) enthalten ist, nebst der Erklärung des Jacob b. Ephraim dazu, aufgeschlagen und bin damit nach dem 'Irâq gekommen, um die Fälschung des Fajjumiten festzustellen<sup>1)</sup>. Gemeint ist hier die Stelle im Jeruschalmi Sabbath I, 7 (fol. 3 c): תנא רבי יהושע אומיא תלמודי ב"ש נסרו להן מלמטה והו' הורגין בתלמודי ב"ה הלל וכו'. Da nun aber einerseits die Angaben der Karäer, besonders wenn es sich um polemische Zwecke handelt, nicht viel Glauben verdienen, und da andererseits von einem Jacob b. Ephraim, der noch dazu in so früher Zeit einen Commentar zum Jeruschalmi, oder wenigstens zur Ordnung Moëd, verfasst haben sollte, nichts bekannt war<sup>2)</sup>, so glaubte man ihn in das Reich der Legende verweisen zu müssen. Besonders war es Schorr, der angenommen hat, Salmon habe die Lesart יהושע בר אמיא anstatt רבי יהושע אומיא vor sich gehabt, die Worte dieses Amoräers als Erklärung zur betreffenden Mischna aufgefasst und seinen Namen gekürzt durch יב"א wiedergegeben. Diese Abreviatur wurde dann irrthümlich in יקב בן אפרים aufgelöst<sup>3)</sup>. Diese Erklärung ist aber so gezwungen, dass sie keiner Widerlegung bedarf. Doch harrete die Existenz des Jacob b. Ephraim noch der Bestätigung.

Diese kam erst im Jahre 1878 durch Harkavy<sup>3)</sup>, der eine Stelle aus dem Compendium von Qirqisâni's Kitâb al-'anwâr mitgetheilt hat<sup>4)</sup>, die folgendermassen lautet: ודר רח' אל' על יקב בן אפרים אלשאמי ואבטל מא אדמא מן אן אללה תד תסבר במדברין „Und er (d. h. Qirqisâni) widerlegte Jacob b. Ephraim den Palästinenser

<sup>1)</sup> Wie wir aber weiter unten sehen werden, ist es durchaus nicht nothwendig anzunehmen, dass Jacob einen Commentar zum Jeruschalmi oder zu einem Theile desselben verfasst hätte.

<sup>2)</sup> S. Hechaluz VI, 70.

<sup>3)</sup> Rahmer's Jüdisches Litteraturblatt 1878 nr. 1, p. 2.

<sup>4)</sup> S. über dieses Compendium Steinschneider-Festschrift p. 211.

und vernichtete, was dieser geltend machte, nämlich dass man Gott durch zwei (entgegengesetzte) Meinungen und Lesarten (in der Bibel?) dienen könne. Ebenso vernichtete er dessen Apologie der Schammaiten und Hilleliten und seine Behauptung, dass sie beide Recht hätten<sup>1)</sup>.“ Ein anderer von Harkavy an derselben Stelle mitgetheilte Passus, aus dem Werke Qirqisāni's selbst, beginnend: **וְקָרְאָהוּ בֶן אֶפְרַיִם לְאַסְלָאן דְּלִךְ כְּמָא** **אִתְּרָא לְאַחֲרֵי אִתְּרָא**, ist, wie aus Beilage I, 2 ersichtlich ist, dem Kitāb al-'anwār Absch. XII, Cap. 20, entnommen und wird weiter unten ausführlich besprochen werden. Ist nun auch der zweite Zeuge ein Karäer, so ist doch, um Harkavy's Worte zu gebrauchen, die concrete Art, wie Jacob hier angeführt wird, wenigstens dazu hinreichend, um ihm seine historische Existenz zu sichern. Ausserdem erfahren wir hier, dass er ein Palästinenser gewesen ist, wodurch sich vielleicht seine Beschäftigung mit dem Jeruschalmi erklären lässt. Doch fehlte auch jetzt noch jede nähere Nachricht über seine Persönlichkeit.

Aber auch diese kam im Jahre 1894 durch Harkavy's Veröffentlichung des ersten Abschnittes der Schrift Qirqisāni's, der über die jüdischen Secten handelt. Da lesen wir in Cap. 11, das von den Isawiten, d. h. von den Anhängern des Abu-Isa al-Isfahāni spricht, folgende hochinteressante Stelle: **וְלִכְךָ סֵאלָתָא** **יִתְקַבּ בֶּן אֶפְרַיִם אִלְסָאנִי פָקֵלֵת לֵה לֹם קִרְבָּתָם אֲלֵיכֻנִיָּה וְחֻלְמָתָם הֵם** **סֵדִי מֵא תַּשְׁלֵם מִן אַנְרִים יִחְלֹק אֲלֵנְבֻהָ לְנִיר אֲדֻלָּא פָקֵלֵת לְאַנְרִים לֹם** **יִבְלָפְרָא פִי אֲלֵאֲדָר אֲלִךְ** „Ich fragte einst Jacob b. Ephraim, den Palästinenser, und sagte zu ihm: Ihr zieht heran die Isawiten und verschwäget euch mit ihnen, wiewohl sie doch, wie du es selbst weisst, die Prophetie auch denen zuerkennen, die sie nicht besitzen dürfen<sup>2)</sup>. Darauf antwortete er: Sie unterscheiden sich aber nicht von uns in betreff der Feste u. s. w.“ Hier

<sup>1)</sup> Wahrscheinlich hat hier Jacob die bekannte Stelle Erubin 13b **צִוְּתָהּ בֵּת עֲרִיבָה** citirt. Möglicherweise schloss sich daran die von Salmon citirte Erklärung zum Jeruschalmi.

<sup>2)</sup> Abu Isa hat nämlich gelehrt, dass auch Jesus und Muhammed Propheten waren, nur dass sie Gott zu den heidnischen Völkern gesandt hat.



bekam nun unser Held zum ersten Mal leibliche Gestalt. Wir sehen, dass er ein Zeitgenosse Qirqisâni's gewesen, mithin der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts angehört, von Palästina nach dem 'Irâq eingewandert ist und mit den Karäern mündlich disputirt hat. Doch war er auch, wie aus den Worten Salmon's hervorgeht, schriftstellerisch thätig, und seinen Schriften dürfen auch die vielen Citate, die nach dem Zeugnisse Harkavy's<sup>1)</sup> sich noch an anderen Stellen der Schrift Qirqisâni's und in dem Pentateuch-Commentar des Jeschua b. Jehuda finden, entnommen sein.

Dass nun Jacob b. Ephraim jedenfalls eine polemische Schrift gegen die Karäer verfasst hat, ergibt sich auch aus den Ueberschriften der einzelnen Capitel der Schrift Qirqisâni's, die ich, soweit sie fragmentarisch im British Museum vorhanden sind, veröffentlicht habe<sup>2)</sup>. Hier ist besonders Absch. XI, Cap. 30 von Interesse, weil in ihm über eine Specialfrage der karäischen Ehegesetze gehandelt und der Name unseres Polemikers in der Ueberschrift ausdrücklich genannt wird (אלכאב אלהותן פי) חכמה קל בן אפרים אלשאמי פי אלהותא לאחזקא אבנה אלאך ואבנה (אלאבת)<sup>3)</sup>. Ich gebe weiter unten (Beilage I, 1) das ganze Capitel in extenso und schicke hier Einiges zu seinem Verständnisse voraus.

Bekanntlich ist die Feststellung der verbotenen Verwandtschaftsgrade nach den karäischen Ehegesetzen eine der schwierigsten und verwickeltsten Fragen. Erstens ist durch die Annahme, dass gemäss Gen. 2,24<sup>4)</sup> Mann und Frau eine Einheit bilden, die famose Rikkub-Theorie entstanden, die es den Karäern fast unmöglich machte untereinander zu heirathen. Diese Theorie wurde erst durch Joseph al-Baṣīr und seinen Schüler Jeschua b. Jehuda verdrängt. Aber auch dann blieben

1) Harkavy's VII, 10.

2) Steinschneider-Festschrift p. 195 ff.

3) Vgl. ib., p. 201—202, wo auch die Worte Mose Baschiatschi's, der sich auf dieses Capitel beruft, mitgetheilt sind.

4) Andere Beweise bei Elijah Baschiatschi, Aderet העדות, Cap. 5. Hier findet man auch die beste Darstellung der karäischen Ehegesetze.

noch infolge der übertriebenen Anwendung der Methode der Analogie (הקש. קא) viele Grade verboten, die bei Rabbaniten erlaubt sind. Wenn es nun z. B. einem Mann verboten ist die Schwester des Vaters oder der Mutter zu ehelichen, so ist es auch analog einer Frau verboten, den Bruder des Vaters oder der Mutter zu heirathen. Daraus folgt das Verbot, die Nichte zu heirathen, von dem unser Capitel handelt, ein Verbot das auch schon 'Anân mit denselben Motiven begründet: ואם לאו לומר למנאסב אחות אביו דמן אביו בן מכשירה בן מכשילה ואחות אביו דמן אביו בן מכשירה ובן מכשילה ואם לאו לומר לאסובי לאחיו אביו דמן אביו בן מכשירה ובן מכשילה ולאחיו אמה דמן אביו בן מכשירה בן מכשילה<sup>1)</sup>. Doch scheint speciell bei unserem Fall noch eine andere unbekannte Ursache zu Grunde zu liegen. Dieses Verbot findet sich nämlich auch bei den Samaritanern<sup>2)</sup> und wurde ebenfalls von den Anhängern des Sectirers Abu Imrân al-Tiflisi befolgt<sup>3)</sup>. Wenn sich nun eine gesetzliche Abweichung vom Rabbanismus ausser bei Karäern noch bei anderen Secten, besonders bei Samaritanern, findet, so kann man fast a priori annehmen, dass sie in's hohe Alterthum hinaufreicht<sup>4)</sup>. In der That berichtet auch Qirqisâni, dass bei den Sadducäern das Heirathen einer Nichte verboten war und zwar aus Analogie

<sup>1)</sup> Die aramäischen Originalworte 'Anân's citirt Jeschua b. Jehuda in s. פסח ודער und daraus haben sie Neubauer (Aus der Petersburger Bibliothek, p. 106) und Markon (in דגן, Beilage zum רמב"ם, Petersburg 1899, p. 193) mitgetheilt. Dass 'Anân sich auf dieselbe Analogie stützt, folgt aus Qirqisâni, Absch. XI, Cap. 29 (Ms. Brit. Mus. or. 2578, fol. 25a), wo er in Namen Saadja's Folgendes citirt: . . . קאל טא אלפוסין אן אלפוסין אליו יסמך מנא ען חמא מ'אד . . . שדח מנא ען אלפלי מן מקאדה אלפא של אדנאל כמא חסר של אלפוסין כאלפא או עמא לונד אלפא ואלפאלה מחסורין על אדנאל אלף

<sup>2)</sup> Vgl. שמואל, p. 28; ZDMG XX, 557.

<sup>3)</sup> Qirqisâni ed. Harkavy, p. 315.

<sup>4)</sup> D. h. bis zum Sadducäismus und zur alten Halacha. So ist z. B. die Deutung der Boëthusäer von מחרית השבת, nach dem Zeugnisse Jepheth's zu Lev. 23,15 (bei Hirschfeld, Arabic Chrestomathy, p. 110), allen Secten eigen: וכל מ'ק אלדוד. ג'ד מ'ק אלדאנן יסרו מחרית השבת ט' אלפא. Es liessen sich noch andere Beispiele zur Bekräftigung der bekannten Theorie Geiger's von dem Zusammenhange zwischen der alten Halacha und den Ansichten der Samaritaner, Sadducäer und Karäer anführen, doch ist hier nicht der Ort dazu.

zur Tante<sup>1)</sup>. Steht nun auch diese Nachricht vereinzelt da, so haben doch neulich die Forschungen Harkavy's ergeben, dass noch zur Zeit Qirgisâni's Schriften circulirt haben, die nach Zadok benannt waren und sadducäische Ansichten in sich enthielten. Vielleicht ist auch aus Opposition gegen diese Ansicht der talmudische Ausspruch (Jebamoth 62 b) entstanden, wonach das Heirathen einer Nichte eine gottgefällige That sei. Das karäische Verbot wird ebenfalls schon in den Halachoth Gedoloth (in der vaticanischen Recension) bekämpft, indem die Hinfälligkeit desselben aus Jos. 15,17 erwiesen wird<sup>2)</sup>. Und wenn Estori Parchi, der denselben Vers zum Beweise heranzieht, behauptet, die Karäer hätten dieses Verbot den Samaritanern und diese den Muhammedanern entlehnt<sup>3)</sup>, so ist das insofern richtig, als hier sowohl die samaritanische als auch die karäische Auffassung in der alten Halacha zu wurzeln scheint.

Auch Jacob b. Ephraim polemisiert gegen das karäische Verbot und seine Beweise werden von Qirgisâni angeführt und widerlegt. Die Worte שאר בשרו (Lev. 18, 6), so sagt Jacob, weisen auf zwei Kategorien von Verwandtschaft hin. Zur erstern gehört die unmittelbare Descendenz, d. i. Vater, Mutter,

<sup>1)</sup> Ed. Harkavy, p. 283: וצדוק דא איל מן באשא ארבעאני. . . . נד אנה לם יקם עלי שי ממא קאלה דליל ואמא קאל דלך עלי נהה אלכבר אלא שי שי ואחד ודי תחרמה לאבנה אלא ואבנה אלאכא פאנה אחריל עלי דלך בקאסדמא עלי אלעמא ואלסאלה An einer anderen Stelle (p. 296) sagt er von den Rabbaniten, indem er ihre Sünden aufzählt: וכן דלך אטלאקם לאבנה אלא ואבנה אלאכא אלהן לא ערק ביהמא וכן אלעמא ואלסאלה אלך

<sup>2)</sup> Ed. Hildesheimer, p. 609: ונתחאל אחד כלב דהה מאמו ונא בת אחז . . . . מסאן הידיו חכמם בת דאח מסאן השוכה לסינים שאמרים בת דאח ובר Ohne Grund hält der Herausgeber diese Stelle für eine Interpolation, vgl. Rev. d. Ét. juives XV, 136. Die Karäer deuten den Vers dahin, dass Kenas ein Bruder Kaleb's gewesen ist, s. Mibchar z. St. Einen weiteren Angriff auf die karäische Ansicht (von Jehuda ibn Bal'am?) s. Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. IV, 18.

<sup>3)</sup> Ende (ed. Lunz I, 71; vgl. Lunz, Ges. Schriften II, 303). Das muhammedanische Verbot findet sich im Koran Sure 4,27. Vgl. auch Steinschneider, Polem. Litteratur p. 398, wo ein arabischer Schriftsteller das Uebertreten dieses Verbots zu den hässlichen Eigentümlichkeiten der Juden zählt: ومن

فبالهم استحلالهم أن يزوج أحدتهم بأبنة أخيه

Sohn und Tochter. Hier erstreckt sich das Verbot auf sie selbst und auf ihre Töchter. Zur zweiten gehört die Seitenlinie, wie Bruder, Schwester und Tante. Hier bezieht sich das Verbot nur auf sie selbst, nicht aber auf ihre Töchter, also auch nicht auf die Bruder- oder Schwestertochter. Qirgisáni wendet dagegen ein, dass diese Einteilung erstens ganz unbegründet sei, und dass sie zweitens sich auch als undurchführbar erweise. Die Schwester z. B. ist ja sowohl dem Vater als auch dem Bruder verboten. Nach der hier dargelegten Theorie aber würde der Sohn des Bruders, d. h. der Neffe der Schwester, die Schwester des Vaters des Bruders, d. h. seine eigene Tante, heirathen dürfen, was doch der Schrift zuwider sei. Folglich erstreckt sich das biblische Gesetz, das die Geschwister der Eltern zu heirathen verbietet, sowohl auf Männer, als auch auf Frauen, d. h. der Mann darf nicht seine Tante und die Frau nicht ihren Onkel heirathen. Aehnlich lauten auch die weiteren Controversen, die, wie man sieht, beiderseitig in unzulänglicher Weise geführt wurden, und daher halte ich es für überflüssig, sie hier weiter zu verfolgen.

Doch hat sich wohl Jacob nicht mit diesem einzelnen Fall begnügt, vielmehr das ganze karäische Ehegesetz, soweit es vom rabbinischen abweicht, einer Kritik unterzogen. Das ergibt sich aus den Worten Qirgisáni's, dass er Jacob bereits in betreff der Auslegung von **שאר בשר** widerlegt hat<sup>1)</sup> und folgt auch aus einer anderen Stelle in dem Werke dieses Karäers, die mir aber nur in der Redaction des Compendiums des Kitáb al-'anwár vorliegt (s. Beilage II). Hier wird im Namen Jacobs über den Incest im Allgemeinen gehandelt. Von den in Lev. 18 vierzehn verbotenen Frauen, so heisst es, sind zehn für immer verboten, bei vier dagegen kann das Verbot mit der Zeit ausser Kraft treten. So das Verbot eine Frau nebst ihrer Schwester

<sup>1)</sup> קר בא חבטא ענה פי שאר בשר . . . . . וקר חבטא סמאר סא ארמאא מן  
אלכלמטין פי סא חקדם אלך Das betreffende Capitel des Qirgisáni ist mir leider nicht zugänglich. Ueber den Begriff **שאר בשר** spricht ausführlich Jepheth in s. handschriftlichen Comm. z. St. Vgl. auch Mibchar und Keter Tora z. St. und Aderet, I. c., Cap. 1.

zu heirathen, das nur bei Lebzeiten der Frau Geltung hat; die Schwester des Bruders kann, wenn der Bruder kinderlos stirbt, geehelicht werden; der Umgang mit einer Menstruirenden ist nur für eine bestimmte Zeit verboten und die Frau des Nächsten endlich wird durch Scheidung oder Wittwenschaft frei. Es folgt dann eine Aufzählung der verbotenen Grade, die in Folge einer Heirath beim Mann und bei der Frau hinzukommen, wobei ebenfalls das Verbot mancher Grade an temporäre Bedingungen geknüpft ist. An diese Darlegung schloss sich wahrscheinlich eine anti-karäische Polemik an, die uns aber Qirqisāni nicht überliefert hat.

Auf ein anderes Gebiet führen uns andere zwei Capitel des Kitāb al-'anwār, die ich weiter unten (Beilage I, 2) ebenfalls im Wortlaut gebe. Es ist dies die Frage nach dem Genusse eines Embryo, d. h. eines im Mutterleibe eines geschlachteten Thieres gefundenen lebensfähigen Jungen (שליל, bei den Karäern נרצץ oder קבוט genannt). Nach dem talmudischen Gesetz ist der Genuss bekanntlich ohne Schlachten erlaubt (שחיטת אמו מותרת), sogar die an einem Thiere verbotenen Theile, wie die unerlaubten Fettstücke und die Spannader, sind hier nach Manchen erlaubt. Ueberhaupt gilt hier der Grundsatz בשרמה אתה ואכלו, dass Alles, was man in einem reinen geschlachteten Thiere findet, zum Genusse erlaubt ist (vgl. Chullin 74 ff). Die Karäer lassen alle diese Grundsätze nicht gelten und verbieten überhaupt ein trächtiges Vieh zu schlachten wegen ארתי ואת בני. Fast alle ihre Schriftsteller klagen die Rabbaniten an, dass diese, indem sie einen derartigen Genuss erlauben, sich zugleich über eine ganze Anzahl verbotener Speisegesetze hinwegsetzen<sup>1)</sup>. Qirqisāni, der dies ebenfalls thut, führt zugleich Beweise im

<sup>1)</sup> Qirqisāni giebt ihre Anzahl auf sieben, sowohl hier als auch in A'sch. I, Cap. 3 (ed. Harkavy, p. 291; hier sind auch alle die Stellen vorhanden, auf die er sich in dem in der Beilage mitgetheilten Capitel mit den Worten: קר קלאט oder קר קלאט beruft). Salmon, wie aus Beilage III ersichtlich ist, hat acht, indem er noch das Fehlen der Kennzeichen der reinen Thiere bei einem Embryo hinzufügt. Aron b. Elia (Gan Eden fol. 84b) und Samuel Magribi (Murschid, Ms. Berlin or. oct. 351, fol. 148b) haben nur sechs. Vgl. auch noch Aderet שחיטת אמו Cap. 10 u. 11.

Namen des Jacob b. Ephraim an, die darthun sollen, dass ein Embryo als ein Bestandtheil des mütterlichen Körpers zu betrachten sei, und widerlegt sie ziemlich ausführlich.

Der Hauptbeweis Jacob's ist der, dass an einer schwangeren Frau ein Todesurtheil vollstreckt werden kann und hat auch Jehuda z. B. bereits befohlen, Tamar zum Verbrennungsort zu führen, wiewohl er wusste, dass sie schwanger war. Würde ein Foetus als selbstständiger Körper gelten, so müsste die Vollstreckung der Strafe bis nach der Geburt verschoben werden, da doch nach Deut. 24, 16 Kinder für die Sünden der Eltern nicht getödtet werden dürfen. Die vermeintliche Stütze, so sagt Jacob, welche die entgegengesetzte Meinung etwa in Exod. 21, 23 finden wollte, ist hinfällig. Der Unfall (פֶּתַח), von welchem hier gesprochen wird, bezieht sich auf einen der Mutter widerfahrenen, nur dann tritt das Recht der Wiedervergeltung ein, ist aber eine Fehlgeburt eine Folge des Stosses, so tritt eine Geldstrafe ein<sup>1)</sup>. Beweis dafür ist V. 24, wo es heisst, man strafe „Zahn für Zahn“; ein neugeborenes Kind hat doch keine Zähne<sup>2)</sup>. Folglich ist auch ein thierisches Embryo als Glied seiner Mutter zu betrachten und sein Genuss erlaubt.

Qirqisāni sucht nun zuerst die talmudische Ansicht ad absurdum zu führen. Soll ein derartiges Embryo nicht als selbstständiges Thier, sondern nur als Glied eines Körpers betrachtet werden, so darf es ja, wenn es z. B. als Ochs gross geworden und einen Menschen gestossen, nicht getödtet werden, da doch die betreffende biblische Bestimmung sich nur auf Ochsen, aber nicht auf einzelne Thierglieder bezieht. Man könnte es auch mit einem Esel an einen Pflug spannen. Und wenn es z. B. ein erstgeborenes Kameel wäre, brauchte man es nicht

<sup>1)</sup> Dies ist bekanntlich die Interpretation der Talmudisten, s. Mechilta z. St.: וְלֹא יִדָּה אֶמֶן בְּאֵשׁ שֶׁנֶּשֶׁת יָנֵשׁ בְּחִלּוֹת וְכִי. Die Karier dagegen beziehen das Wort אֶמֶן auf die Kinder, s. Milchar z. St. (vgl. Geiger, Urschrift 437; ZDMG XII, 140).

<sup>2)</sup> Auf diesen Beweis stützen sich sogar manche Karier und neigen daher zur talmudischen Ansicht, s. Keter Tora z. St.: וְשֶׁמֶחֱכֵם הַקְּרָאִים שֶׁנֶּשְׁדָּרוּ בְּזֶמֶן הַמַּחֲשָׁבָה. וְשֶׁנֶּאֱמָר וְלֹא יִדָּה אֶמֶן שֶׁנֶּשֶׁת לְאִשָּׁה . . . . כִּיֹּן שֶׁאֱמָר שֶׁן תַּחַת שֶׁן וְאִין עַל הַיְלָדִים שֶׁן וְכִי.

auszulösen<sup>1)</sup> etc. etc. Dasselbe wäre auch der Fall mit einem Kinde, dessen Mutter bei der Geburt gestorben und das lebend aus ihrem Leibe herausgenommen worden wäre. Ein solches Kind, da es doch nur als menschliches Körperglied zu betrachten sei, brauchte nicht beschnitten, und wenn es, zum Manne herangereift, sich in irgend einer Weise vergangen hätte, nicht bestraft zu werden etc. Das sei doch aber der reinste Unsinn. Was nun aber die Geschichte mit Tamar und überhaupt das Hinrichten einer schwangeren Frau anbetrifft, so hat hier die Bibel ausnahmsweise das Töden des Kindes erlaubt, ebenso wie sie es erlaubt hat bei der Ausrottung der sieben kanaanäischen Völker und bei der Vertilgung einer zum Götzendienst verführten Stadt (ער גזרות). Exod. 21, 23; aber, so sagt Qirqisāni, bezieht sich sowohl auf die Mutter, als auch auf das in ihrem Leibe vorhandene Kind, wie wir das an der betreffenden Stelle auseinandergesetzt haben<sup>2)</sup>.

Wir sehen also, dass die Polemik Jacob's mehrere Punkte umfasst hat. Oben wurde angeführt, dass er mit Qirqisāni in einer mündlichen Disputation auch die Bestimmung der Feste, also die Feststellung des jüdischen Kalenders, berührt hat. Es ist nun sehr unwahrscheinlich, dass dieses Thema, das doch sozusagen ein perpetuum mobile in der karäischen Polemik

<sup>1)</sup> Ein umgekehrter Fall wird im Talmud (Chullin 74b) erwogen: איבדא לרזי לה למות בן מקדש.

<sup>2)</sup> Wahrscheinlich im Comm. z. St. Qirqisāni führt noch einen anderen Beweis gegen die karäische Ansicht an, der aber nicht von Jacob herrührt (וקר ארז) und der daher in meiner Darstellung nicht berücksichtigt wurde. Lev. 27, 32 heisst es, dass das zehnte Schaf heilig sei. Dieses kann aber zufällig trüchtig sein, und trotzdem wird es nur als eine Einheit betrachtet (s. dazu die Antwort Qirqisāni's im Cap. 21 in der Beilage). Der Urheber dieser Ansicht ist kein Anderer als Saadja, s. Hadassi, Eschkol, Alphab. 240: והפסחמי אמר כאמור התנה השדירי דהה: קדש זה אם הקדש ששבר היה לוקח אחד ומה שחזר לו השובר כי הוא אחד בחשבתינו והכל פסחמיטם שאמרתם אותו לשם אלהיך. אמר לו משבילי דע אי ענב סעברת וכן (מסערים. I). סעברת וכן (Vgl. auch Mibchar z. St. und Ruth 1, 11 als Beweis an, dass der Ausdruck בן sich auch auf ein Foetus beziehen kann. Andere Beweise bei Hadassi, Alphab. 238, Buchst. י. Vgl. auch noch Luma' 317,6 sowie Ibn Ezra, Mibchar und Keter Tora zu Gen. 25,22.

bildet und das auch der Hauptgegenstand in dem Kampfe zwischen Saadja und den Karäern gewesen ist, nicht auch ausführlich von Jacob in seiner Streitschrift behandelt worden wäre. Weiter lässt die oben erwähnte Inschutznahme der Schamaiten und Hilleliten darauf schliessen, dass auch über die Frage nach der Göttlichkeit und Nothwendigkeit der mündlichen Lehre gehandelt wurde. Vielleicht aber sind wir sogar im Stande, den Inhalt der Polemik des Jacob b. Ephraim noch näher zu bestimmen, wenn sich unsere Vermuthung über die Feststellung seiner Persönlichkeit, zu der wir nunmehr schreiten, bestätigen sollte.

Schon Pinsker<sup>1)</sup> hat vermuthet, dass unser Polemiker mit dem von Abraham ibn Esra zu Gen. 29, 17 citirten **בן אפרים** identisch sei<sup>2)</sup>, und diese Vermuthung kann wohl zur Gewissheit erhoben werden, da wir keinen anderen Autor dieses Namens kennen. Aus der Art der Benennung aber scheint hervorzugehen, dass Ephraim nicht den Namen von Jacobs Vater, vielmehr seinen Familiennamen oder etwas dergl. bezeichnet. Ich erinnere an die Namen der beiden Massoreten Ben Ascher und Ben Naphtali, von denen der erstere Aron ben Mose ben Ascher hiess und der zweite Mose ben David ben Naphtali<sup>3)</sup>. Ebenso finden wir zur selben Zeit bei den Rabbaniten den jetzt ziemlich bekannten Ben Meir und bei den Karäern Ben Zuta<sup>4)</sup> und Ben Maschiach, wo Eigennamen ebenfalls zu einer Art Familiennamen werden. Nun besitzen wir Streitschriften von Jephet b. Ali und Sahl b. Mazliach gegen einen sonst ganz unbekannten Schüler Saadja's, Jacob ben Samuel<sup>5)</sup>. Es ist sehr möglich, dass die beiden Jacob identisch sind und dass der Name unseres Polemikers vollständig gelaute hat: Jacob ben Samuel ibn Ephraim.

<sup>1)</sup> A. a. O., p. כד. Die dort ausgesprochene Vermuthung aber, dass er vielleicht ein Sohn eines Karäers Ephraim war, ist selbstverständlich hinfällig.

<sup>2)</sup> ודני לאה רכית . . . בן אפרים אשר שהא חסר אלה וטעמו ארוכות והוא אלה. Vgl. auch Friedländer, Essays on the Writings of Ibn Ezra, p. 126.

<sup>3)</sup> S. Baer-Strack, דקדוקי השעשים, p. X—XI.

<sup>4)</sup> Vgl. Monatsschrift XLI, 203 ff.

<sup>5)</sup> Abgedruckt bei Pinsker, Beilagen p. 19—43. Vgl. dazu Geiger, *אוצר חזק* IV, 20.



Sollte sich diese meine Vermuthung, die ich unter dem grössten Vorbehalt gebe, durch neue Funde bestätigen, so würde auf die Persönlichkeit Jacob's und auf seine schriftstellerische Thätigkeit ein etwas helleres Licht fallen. Zunächst würde sich ergeben, dass Jacob seine Schrift noch zu Lebzeiten des Gaon verfasst, da sie bereits Qirgisāni kennt, dann dass er sie hebräisch geschrieben hat<sup>1)</sup>. Ihr Inhalt würde sich ebenfalls aus den Widerlegungen der beiden genannten Karäer etwas näher bestimmen lassen.

Jephet widerlegt hauptsächlich die Beweise für die Nothwendigkeit und Göttlichkeit der mündlichen Lehre, besonders den aus I. Chr. 24, 19. Dann wirft er den Rabbaniten vor, dass sie Esra 10, 3 falsch deuten und daher ungerechter Weise behaupten, Esra habe zugleich mit den Frauen auch deren Kinder aus dem Judenthum ausgestossen<sup>2)</sup>. Die Institution der Wasserschöpfung (שֵׁכַךְ הַמַּיִם) und die Feststellung eines Minimum für verbotene Speisen (שִׁטְרֵי) haben die Talmudisten ersonnen<sup>3)</sup>. Inbetreff der am Sabbath erlaubten und verbotenen Arbeiten sind die Rabbaniten unter sich selbst nicht einig und haben daher kein Recht in dieser Hinsicht gegen die Karäer aufzutreten u. s. w.

Die Polemik Sahl's ist, wie wir das von ihm gewöhnt sind, eine sehr aggressive und im Ton sehr verletzend<sup>4)</sup>. Sie wendet sich meistens gegen Saadja selbst. In den einleitenden Gedichten zu seiner Streitschrift weist er zunächst nach, dass die

<sup>1)</sup> S. die Worte Sahls (ib. p. 25): וְעַד כִּתְּבָהּ לְאַחֵר אֵלֶּה אַחֵר וְאֵת שְׁדָּיו. Trotzdem könnte die Schrift Jacob's, wie manche Saadja's (so z. B. das אֵת וְדָרְוֹן und אֵת וְדָרְוֹן), auch arabische Bestandtheile enthalten haben. Darum habe ich auch in der Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. III, 176 die Vermuthung ausgesprochen, dass das ib. p. 91—93 veröffentlichte Fragment vielleicht von Jacob b. Samuel herrührt.

2) Vgl. Pinsker p. 23, Anm. 12.

3) Auch Qirgisāni kämpft gegen letztere Einrichtung in dem einige Mal erwähnten Abschn. I, Cap. 3 (p. 291): וְכִי אֵיךְ אֶתְחַלֵּם אִלֶּשׁ בְּמֵה יִשָּׁן מִתְחַלֵּם הָיָה וְכִי אֵיךְ אֶתְחַלֵּם אִלֶּשׁ בְּמֵה יִשָּׁן מִתְחַלֵּם הָיָה. Ebenso fast alle anderen Karäer.

<sup>4)</sup> Komisch nimmt sich dabei seine Aeusserung aus, er sei nur deswegen gegen Jacob aufgetreten, weil dieser ironisch und spöttisch polemisiert hat: **לולי כי דברך**

mündliche Lehre nicht göttlichen Ursprunges sein kann, da die Mischnalehrer selbst über viele Fragen getheilter Meinung sind. Die Schrift selbst beginnt mit den bei allen Karäern sich wiederholenden Vorwürfen gegen die Rabbaniten, dass diese in vielen Dingen es zu leicht nehmen, so in betreff mancher Speisen von Nichtjuden, vieler Vorschriften der Reinheits- und Sabbathgesetze u. s. w. Er kommt dann zur Kalenderkunde und sucht besonders die bekannte Behauptung Saadja's, dass der Kalender uralte sei, aus dem Talmud selbst zu widerlegen, was ihm nicht schwer fallen konnte. Nebenbei macht er sich auch über verschiedene talmudische Auslegungen von Bibelstellen lustig<sup>1)</sup>. Interessant sind auch die Ausfälle Sahl's gegen orthographische und grammatische Fehler und unrichtige Wendungen im Stile Jacob b. Samuels<sup>2)</sup>, eine Erscheinung, für die sich auch eine Analogie in Controversen gefeierter Talmudisten in späterer Zeit findet<sup>3)</sup>.

Die von Jepheth und Sahl berührten Themata, die ich hier in aller Kürze wiedergegeben habe, würden nun auch in der Streitschrift Jacob b. Ephraim's enthalten gewesen sein. Aber, wie gesagt, bedarf meine Vermuthung noch der Bestätigung.

Eine noch zu erledigende Frage ist die, ob unser Jacob ausser seiner Streitschrift auch noch andere Werke verfasst hat. Aus den Citaten bei Salmon und ibn Esra könnte man annehmen, dass er noch einen Commentar zum Jeruschalmi resp. zum Pentateuch geschrieben hätte, und ersteres wird auch von

oder wenn er sagt, aus Mangel an Beweisen antworte der Gottlose mit Schimpfreden: . . . אבל הרשע בעת ששאלהו ואין עמו דבר להשיב באמת יבט רעות ואמר קללות וגידופים לאחר ויבחרהו (p. 27). Nach Elia Jeruschalmi soll Sahl 10 Antworten gegen Jacob verfasst haben: במתקנת רעה. מזהות יסירה וברות דבריו יתכן הן שהשיב לאיש מזהות ואח האגרת ש' לו עשר תשובות: מזהות יסירה וברות דבריו יתכן הן שהשיב לאיש (p. 25). Dieses ist wohl aus der Luft gegriffen.

... ופטר המושי בולקו באשר עשה בעשיות ואל יפלא ביעיכם פתגמותיו<sup>1)</sup>  
כי וחלמיד ילך בדרך רביו ... ויש לרם פתגמות רבות כאלה רהוקות מן ראמת או  
(p. 40). טא לע כי חסאנא יכ"

דע כי כתבת ידו ביו"ד ולא בן הוא כי באלף יכתב . . . . וכתבת כסדרי <sup>2</sup>)

Vgl. auch p. 27. (p. 25) בידד וכתבת מסילה ביו"ד וכו'

3) Vgl. Geiger, Jüd. Zeitschrift IX, 296.

den Meisten angenommen. So führt ihn z. B. Frankel<sup>1)</sup> als ersten Commentator des Jeruschalmi an, wiewohl er zugiebt, dass sonst von diesem Commentar nichts bekannt ist. Es ist aber schwer anzunehmen, dass ein solcher Commentar aus so früher Zeit so ohne jede Spur verschwunden sein sollte. oder auch dass man zur Zeit Jacob's schon das Bedürfniss zu einem derartigen Unternehmen gefühlt hätte. Es ist daher wahrscheinlicher, dass Jacob sowohl die sonderbare Auslegung zu dem genannten Verse der Genesis als auch die Erklärung des im Jeruschalmi erwähnten blutigen Kampfes zwischen den Schamaiten und Hilleliten in seiner Streitschrift bei passender Gelegenheit gegeben hat<sup>2)</sup>. Auch Isaak Halevy<sup>3)</sup> hält es aus obigen Gründen für unwahrscheinlich, dass Jacob b. Efraim einen Commentar zum Jeruschalmi verfasst hätte. Wenn er aber zugleich mit dem Commentar auch dem Commentator jede Existenz absprechen will, so beweist das Mangel an Kenntniss der einschlägigen Litteratur. ein Mangel, der sich auch in anderen Partieen seines sonst sehr beachtenswerthen Buches sehr fühlbar macht.

## Beilagen.

### I. Aus Qirqisāni's Kitāb al-'anwār w'al-marāqib<sup>4)</sup>.

#### 1) Absch. XI Cap. 30.

Ms. Brit. Mus. or. 2578 fol. 32 b.

אלבאב אלתלחין

פי חכמה קול בן אפרים אלשאמי פי אלאחחנא לאטלאק אבטא אלאך

ואבטא [33a] אלאסת .

קד כמא חכמה נה פי שאר כשר ואן כל ואחחח מן האתן אלכלמתן  
תדל עלי צרב מן אלקראבאת נד מא תדל אלאברי אמי אלסבב ואללחין

1) מבוא יהושע Bl. 135a.

2) Vgl. ob. p. 171, Anm. 1.

3) דורות הראשונים (Pressburg 1898) III, 110.

4) Eine nochmalige Collationirung der hier mitgetheilten drei Capitel mit der Londoner Handschrift verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Rev. G. Margoliouth, Custos am British Museum. Die Handschrift ist durchweg mit arabischen Lettern geschrieben, sogar die hebr. Citate, doch hielt ich es für praktischer, Alles mit hebr. Lettern zu geben.

ואן אלסבב דו מא ענת מנה וסאן מני דולך סאלאב ואלאם אלתי אמא מנהם  
 ואלאבן ואלבנת אלדן דם מני קאל פדאולא דם וסא תולד מנהם עלי חראם  
 כאבנה אלב ואבנה אלסם ואבנה אלבנת ואבנה אלבן ואלעבר אלסר  
 אלדי דו אלדוק סאלאך ואלאכת ואלעמה ואלסאלה וסא שבה דלך פאן  
 האולי חראם וסא תולד מנהם חלאל מתל אבנה אלאך ואבנה אלאכת ואבנה  
 אלעם ואבנה אלסאל פתאמל אחאנך אללה דרא אלקול ותלתת האולי  
 אלקום סאלטלב ליקמוא אלסאטל אמא אולא פאן אלדי קאלה פי דלך דערי  
 לים עלידא דליל וקר תביט פסאד מא אדסאה [33b] מן אלסלמתין פי  
 מא תקדם פאמא מא אדסאה מן אלסחרים ואלאטלאק פאנה יקאל לה אליס  
 לולאד אלואלד חראמא אבדא פאדא קאל נעם קיל לה וכולך אולאד  
 אלסאב ואלאמסאד חראם אבדא עלי אלעלה אלתי אכסית וקדמת פמן חרה  
 אלעלה תחרם אבנה אלאך ואבנה אלעם ואלסאל אינא פהרא נקן מא קלת  
 פימא כרנת מנה וכרנ מני פאמא מא אדסאה מן אלדוק פאנה ילום מנה מא  
 אלזמנא אלפוזי דולך אמא נקול לה אליס ללאכת עלי אבדא חראם  
 וכולך אלאך עלי אכתה חראם פאדא קאל נעם קיל לה וכולך יבן אן יבן  
 אבן אבי אלמרה משלק לאכת אבדא נקן אלסאב ופיה פסאד מא  
 תציב עליה עלתך פאדא סאן דלך לא ילום פי אלסאטל כמא [34a] דו  
 לאום פי אלדכורה פקאל אינא אנה אדא סאנת אבנה אלעמה נאזה לאבן  
 סאלדא אן אבנה אלעם לא תנח לאבן סמאד פאן סרית בין אלעלתן סאלקרב  
 לים אלקאם ובסלת עלתך אלתי נעבתהא אד סאנת תונב כלאף מא . . . מת  
 אליה וסאן אלנך ואלסבריה סלסאמא וסאן דעם אינא אן מן חרם עלי מן  
 רנל חרם עליה מני מתלה כמא אן אבנה אכי עלי חראם ואבנתי עליה חראם  
 וכולך נדתי וכלמא נא לי מן רנל נא לה מני מתלה פלמא סאנת אבנה  
 עמי נאזה לי וכולך סאלי פהרא להום לי (?) עלי מא קאל לס יבן פיה אטלאק  
 אבנה אלאך ואבנה אלאכת פאמא סאן משלק מנה אבנה אבן אלאך ואבנה  
 אבן אלאכת כף ואגל אלדערי סאטל לא דליל עליה פאמא אלקול סאן  
 כלמא חראם עלי מן רנל פאנה יחרם עליה [34b] מני מתלה פהו קול גזח  
 יבן מן נראת ומסא תחרים אבנה אלאכת דולך אנה אדא סאנת אכת עמי עלי  
 חראם סאנת אכתי אינא עליה חראם ואנמא דכרת הרה אלסאקאיל עלי  
 געפרא לילא יסמט בדא אנמאן פתעום אן פהרא שבהה פאודת אכסף נרא  
 ואלאן דחנאן אלי דכר מן ולד עלי חראם.)

1) Darüber handelt das nächstfolgende Capitel, s. Steinschneider-Festschrift p. 202.

אלבאב אלעשרין  
פימא יתתין בה לאטלאק אלטרעץ

[88a] קד קלא אן אלבראנץ פי אטלאקדס ללנד קד אטלוק סבנה  
אטיא מן אלס אלטערמאט ודי אלטיט וסחיט נכרי ואבר מן חזי ואחי  
ואת בני יאליסחם ואלדס ויד הנשה וקר אחתנ אבן אפרים לאטלאק דלך  
במא אט דאברה וזם אן אלטכץ מן אלחואן ארא כאן האטלא כאן סביל  
מא פי נופה סבילה אטני אהמא נמיא שי אחד וסכץ אחד וליסחמא אלתין  
ואסתדל כלי דלך כאן לי כאנא אלתין לונב אן תבין אלמראה אלחאמל אן  
נעב[ות] מעצבה ינב עליה פידא אלקבל לס תקבל חזי תלד אד כאן פי  
קתלדא קתל ולדדא וקר קאל אלבראב ובנים לא יומנו על אבותם) וקר  
ראש דעדה אמר בקבל המר ודי האטל בקבלה תצאנה ותשרף וקבלה  
[88b] היא מצאת פתלם מן דלך אן סביל מא פי נופה מא מן אלחמל סבילדא  
ואן סבילה סביל ינב מן אטלאדא ואלא כאן דלך כדלך ונב אן יכח סביל  
כל חואן דא אלסביל ואן יכח מא פי נופה מן אלחמל נצו מן אטלאדא  
פאלא דבה לא אכל מא פי נופה פלמא כדלך בקל אלבראב וענפ אשה הדא  
וקבלה ואם אסון יתה וזם אן דלך ראש אלי אלמראה דין מא פי נופה  
ואטל פי דלך בקבלה מן תחת שן אד כאן אלולד אד דאל לס לה מן ...  
... וקר אחתנ יתה בקל אלבראב [89a] וכל משה בקר וטאן כל אשר  
יכר תחת השבט קאל וקר ינב אן יכח פימא ימר תחת אלעזב אלחאמל  
ייד אלחאמל פיכין אלומט דאכלא תחת אלטרד ולא יחשב דלך אלא אחד  
אן כאן אלטרד אי מרה פנב מן דלך אן אלחאמל לס כותאי אד כאן ודי  
ואלחאמל ואחד .

אלבאב אלוואחד ותשרין  
פי אטלאד קל אלומט

וקד כנא חכמי נחם אנהם זממן לו אן בקרה דבחת יכאן קד אן וקת  
ולאדדדא וברז מן בטנדא גל ושא כמס מן חזרת פי אלחקל כאן דבחה  
אמה קד מחרתה . . . . . ואכל עלי נמיא אלסבנ נאחא אלתי . . . . . [89b]  
וחכמי אצא אנהם זממן אן לו אן שאה דבחת יכאן אלולד קד כרז מזה די  
או רנל קבל אן תרבה כאן דלך אלדי כרז תראמא ואלבאק חלאלא וקלא  
הנאך אה ילומס אנה אן מאתת שאה אי בקרה פי וקת ולאדדדא קבל אן  
תלד וסקת בטנדא ואכר אלולד די כאן אלולד לא ינב אכלא אד כאן  
נו מן אלמיית לאה ארא כאנא שחיט אמי מחרתה וכדלך מזה אמה ישמה  
פלנדכר אולא מא נלדס מן אלמסאל פי קלדס אן סביל אלחמל ואלחאמל

סבילא ואחרא ואן אלומי שכן אחד הם גיב נמא אטלו בה מן קצה תמר  
ואלמסר יקאל להם אן טאן . . . . . אלי מא קלתם וטאן אלמל אלמארנ  
קד מדרתה דבחה אמה . . . . . וכדלך דמה ושחמה ונד דלך אן טאן לא  
יחשב [90a] באנה שכן ואמא הו גיב מן שכן פתקלו אימא אנה אן נמא  
אמאמא פתלה אנה לא יגב אן יקתל וכדלך אן טאן מינד לא יגב גלי  
צאחבה קתל ולא דיה אד טאן אלמחאב אמא אנה הוה אלמטיא גלי גלי  
הו שכן פדרא פאמא הו גיב שכן פכל מא דאמי אן יתפלו בה וילבין בה  
קתל אלתר וקתל צאחבה א נראמה פכמלה יחרם מיתה ודמה ושחמה  
וניד דלך אגרי מן הוה אלומי יקאל להם וכדלך לא חרם אן נמא טע המאר  
פי אלחרת אד טאן אלמחרם פיה דלך הו אלתר אלתר הו שכן הוה לים  
בתור ואמא הו גיב גיב מן גלי אגרי יקאל להם וכדלך אן . . . . . אמא  
דלך אלכחמה לים יגב טלה ולא טלה אלכתל אד טאן דלך אמא יגב פי  
אלכחמה ודלה ליםת בהמה [90b] ואמא הו גיב מן בהמה אגרי יקאל  
ומתל דלך אן טאן בכר לא ילומה מא ילום אלכחמ מן אלכחמ אן טאן מן  
בהמה טטיה אד טאן לים הו המאר ולא נמל ואמא הו גיב המאר ודלה  
נמל וכדלך גיב מא אנה אלכחמא פי אלכחמא הם ינמם דלך פי  
אלכחמין גלי מא גלי מן קצה תמר הו אן אלכחמה אד מאמא גיב גלי  
וקת ולאדרא ושק קן בטרה ותרל אלתר הו פאנה גיב מן אלמטיא פיה גיב  
ללכדר טאן מן דא(ה)ה ינמא סכנה אים ולא יגב טלה נמאמה לא  
אלכחמה אמא גיב גלי אלכחמא גלי אלכחמה אים הוה אמא הו  
מן מית גיב מן אגרי וכדלך אד טאן בכר לא יכר ונדלך אן פתל כחמה  
לם יקתל ולא יאקב אד טאן גיב [91a] דלך אמא יגב גלי מן טאן איש  
הוה לים איש ואמא הו גיב איש ומן הוה טא לא דמא כחמה פאן קאלי  
פאדא טאן קד אנה גלי כל מן נמא אלכתל ואלכחמה גלי כל דבר אן  
יטון וראים אחד קד פור ואחל אלכבת וראים לה בשור טלה פכר יג  
אן נקול אנה לים יגב אן יקתל ולא יטון קלסא וכר יג אן טרי תורא כאמלא  
חאמא פקול אן אלגו כנה הו הו נאח אכלה וכדלך דמה ושחמה ומיתה  
וכדלך אן דבחה נכרי טע סאיר מא פיה ולא פרק פאמא אלמאב פי קצה  
תמר פאנה אן גיב אן אלכחמה אד נמל) והו חאמל אן תקתל טע אלכחמ  
פינה אן יטון דלך סביל (דלך סביל) אטלאק קתל אטפאל [91b] טבעה גיב  
ואטפאל אנשי מיד העדות וכמא נא קתל אטפאל אילך ואן באני לים יג  
יטון יקתל חז הוה ואן טאן לים יג ובאן דלך כארנא מן קילה ובנים לא  
יטמו על אבות כמא טאן אטפאל מיד העדות כארנא מן דלך רבון הוה  
אלאפיראן טבעה להוה כמא טאן כאמא לאלולך אגרי קתל אלמא מיד ולדה

1) Ms. **جنت** anst. **جنت**

ואמא אלנאב פי קלה כל אשר תחת השבט. פאן החטל אלכר  
ואלנאב וצחמא וקת פלה אן יבן אכרא מא יבן פדא מן אלנאב לם יבן  
פי וקת תמן חוטל כל כד אן הני באסדא פלא יבן פמא יבן תחת  
אלקצב חטל [92a] תחת וכתלת אלמחלה ואמא מא אדנא אבן אפרים  
מן ואם אבן ידה פקד בינא פי מלטה אה ראנא אלי אלנאבד ואלאם  
נמנא עלי אא לו לם יתדל בלך לם חתא אליה אד כאן פי כנן מא  
קלנא מא ידכן קלהם.

## II. Aus dem Compendium des Kitáb al-'anwár w'al-marâqib.

Ms. Brit. Mus. or. 2525 fol. 101a.

וקאל אן אבן אפרים אלשאפי קאל אן אלכראב [101b] חרם יד פריא  
עדה מנה מחרמא תחרים אלדדד ואלד תחרים זמאן פאלארבנה חן ואשה  
אל אחותה וגי פקי בדיה אטלק אכרנא כד מחרמא ואמרא אלאך אלדי  
ימות עדה מן ידד ואל ואל אשה כד מחרמא ואל ואל אשה כד מחרמא  
לא תתן פארא טלקת או ארמלת אנלקת וקאל יבן אן נקם ונשלם אן למן  
חול מנה פאנא חרם עליה ו' מן קראכרנא ו' תחרים אלדדד חן אכרנא  
ואכנה אכרנא ואכנה אכרנא ודמאכרנא ואמא ואם חסיה ואחיה תחרים  
תחרים זמאן ודי אכרנא מא דאמא אלונה כאקה קאל ודחם עלי אלמרה  
מן קראכרנא וזמא ו' תחרים אלדדד חם אכנה ואבן אכנה ואבן כנה  
ואכנה ונדה אבו אכנה ואבן אשה ואחד תחרים מוקף ודי אבן ונדה איה  
טלקת ודי (א?) איה מאת ודה מנה ודי (?) פריא כאא דלך.

## III. Aus Salmon b. Jerucham's Streitschrift gegen Saadja,

### Cap. XIII.<sup>1)</sup>

תועה מדרך משכילים, להקל המורות ולהחמיר קלים, טמאת עניה  
וטמאת אוכלים, ולהתיר טמא ומזק פולים.  
שיעור אחד מששים לטקלה, ואם תוסף על ששים מותר לטקלה, ודצין?  
התירו לאכלה חליף לא תאכלו כל נבלה.

<sup>1)</sup> Ich benutze die Leidener Handschrift Cod. Warner 41. Ausserdem stand mir die Copie Pinsker's (im Wiener Beth ha-Midrash vorhanden) zu Gebote, die am Rande zahlreiche Varianten enthält, doch hielt ich es für unnöthig sie alle hier mitzutheilen, und habe ich einfach die besseren Lesarten in den Text gesetzt. Ueber den Inhalt dieser Streitschrift s. meine Notizen in Jew. Quart. Rev. VIII, 684 ff.

<sup>2)</sup> In allen Handschriften steht hier überall דצין oder נצין anstatt des den Copisten unverständlichen נצין.

ראות שמונה קצובות, חקוקות וגם חצובות, בתורת רוכב בערבות.  
 טרצין על אחד כתובות.

קבוע לו לאכלה, למזן כי כל בהמה מותרת בני איתות להכלילה.  
 מפרסת ושוספת ונרה להעלה, וכל בהמה שאין אלה מצואים בה פסילה.

צוה שדי לגס קהל, גם דבר שני להעילי, כל רמש אשר היא חי מותר  
 לאכלי, להורות כי המת אסור על כל ישראלי.

פירש דבר שלישי אחריו, אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו בהוריו, ללמד  
 לכל בשר אחר שחיטת אמו מותר לעוריו, ואך שחיטת אמו מותרתו  
 להבשירו.

עוד דבר רביעי אותה, לשות את יקף דבר נפשו ארוה, להצמית כל  
 חומץ ומשה, ושכרי מאת בורא אקה.

סודי דם שפות וכל בהמות, בכמה מקומות נרשמות, והאוכל בידים  
 רמות, הברת יסרת במהומות.

נבאר עוד דבר חמישי, ואגריה בו בפירושי, הלא כל חלב בהמה אסור  
 לגס קדושי, ואך חלב טרצין מותר במדרשי.

מאופן ששי אבארה, אותו ואת בנו כתוב בתורה, והבן העולד ואשר הוא  
 בבטן הרה, שניהם נקראים בנים בשפה ברורה.

לשתי כלותיה אמרה נעמי, העוד לי בנים במעי בני רחומי, בבטן רצין  
 יעקב לאדומי, נסנו אחור חורפי טעמי.

כשרון דבר שביעי אחר, ותקן מצוות שדי כל ימי אדבר, ופני ודים  
 אכלים וחצם אשכר, ושכר פעילתי משדי אשכר.

יה צוה על ידי משה, דבר מפרש ולא יעשה, כי על כל ישראל אסור  
 וגם קשה, לאכול את גיד הנשה.

טהורים אך ידיו לעולם, וכל אלו התירו לאכלם, הלא המבין את  
 מעללם, ישלם להם כפי פעלם.

חוק דבר שמיני ראיתי בו בעיני, ובתורה התמימה צוה לבונני, יי  
 עורי ומניני.

זמר וכל מיני בהמה טהורה, טמאתם כמותם מבוארה, גם הנינו והנשא  
 טמאתם אמורה, והאוכל על אחת כמה וכמה לבארה<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Der Schluss des Capitels enthält eine Kritik der talmudischen Bestimmung eines Minimum (ששים) für unerlaubte Speisen, s. ob. p. 180, Anm. 3.



# Jehuda Ibn Tibbon's Irrthümer in seiner Saadja-Uebersetzung.

Von

**Wilhelm Bacher.**

---

Der verewigte Forscher, dessen Andenken diese Sammel-  
schrift gewidmet ist, hat in einer seiner besten kleineren  
Arbeiten Saadja's Einleitung zum Kitâb-al-Amânât in Ibn  
Tibbon's Uebersetzung näher geprüft (Z.D.M.G. XXXVII,  
S. 230—249) und damit einen wichtigen Beitrag zu der von  
ihm bei dieser Gelegenheit gewünschten „eingehenderen  
Würdigung und Kennzeichnung“ des grossen Uebersetzers  
der arabisch-jüdischen Classiker geliefert. Schon früher hatte  
M. Wolff in seinen „Bemerkungen zu dem Wortlaute des  
Emunot we-deot“ (Z.D.M.G. XXXII, 1878, S. 694—707; fort-  
gesetzt im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums,  
VII. Bd., 1880, S. 73—100) sowohl zur Textkritik des Emunoth  
als zur Beleuchtung seines Verhältnisses zum arabischen  
Originale beigetragen. Aehnliche textkritische Einzelheiten  
zu Ibn Tibbon's Uebersetzung von Saadja's philosophischem  
Hauptwerke enthalten auch andere Untersuchungen über das  
letzte; so namentlich die ausgezeichnete Darstellung der  
„Religionsphilosophie des Saadia“ (Göttingen 1882) von Gutt-  
mann, sowie die Noten der vortrefflichen Ausgabe des  
arabischen Originals durch Landauer (Leiden 1880). Von den  
anderen Uebersetzungsarbeiten Jehuda Ibn Tibbon's ist der  
Kusari in der Ausgabe Hirschfeld's (Leipzig 1887) und in  
den Bemerkungen von Horowitz (Monatsschrift für Gesch. u.

Wiss. des Judenthums, 41. Jhg., 1897, S. 264—273, 313—321) Gegenstand der Textkritik geworden. Ich selbst habe die Uebersetzung von Abulwalid's Wurzelwörterbuch zum ersten Male edirt, dabei den hebräischen Text Ibn Tibbon's auf Grund des arabischen Originals durchgehend verbessert und ergänzt (Sepher Haschoraschim, Berlin, 1896; s. die Einleitung p. XXXVII—XLII) und im Anhange zu dieser Ausgabe dasselbe für das Sepher Harikma, die Uebersetzung des Kitab-al-Lumä' geleistet (ib. p. 568—594). Die Uebersetzung von Bachja's „Herzenspflichten“ wurde nur für einige Stellen von Sluzky in dem Anhange zu seiner Ausgabe (Warschau 1871) mit dem arabischen Texte verglichen. Diese selbst harrt noch des Herausgebers. So fehlt es nicht an Vorarbeiten und Materialien zu der von Kaufmann gewünschten umfassenden Darstellung der Uebersetzerthätigkeit, der Methode und der Irrthümer Jehuda Ibn Tibbon's. Aber vor allem müssten die Uebersetzungen selbst in guten Ausgaben vorhanden sein. Namentlich ist eine neue Edition der Saadja-Uebersetzung Ibn Tibbon's als dringendes Bedürfniss zu betrachten. Denn der grössere Theil der Schwierigkeiten und Unverständlichkeiten, welche diese Uebersetzung in so reichem Maasse enthält, beruht nicht auf den Mängeln der Arbeit des Uebersetzers, sondern auf der Fehlerhaftigkeit der Editio princeps (Konstantinopel 1562). Die Fehler dieser Ausgabe stammen wohl zumeist aus der Handschrift, die dem Drucke zu Grunde lag. Die späteren Ausgaben haben die Fehler wesentlich vermehrt, und — was besonders zu bedauern ist — keine einzige hat die in der zweiten Ausgabe (Amsterdam 1647) neu hinzugekommenen auf Grund der Editio princeps berichtigt. Leider ist keine Handschrift der Ibn Tibbon'schen Saadja-Uebersetzung bekannt; die Angabe Steinschneiders (Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, S. 439, Anfang des § 256), welche „einige Manuscripte“ nennt, scheint auf einem Versehen zu beruhen. Aber ein Hilfsmittel ersten Ranges für die kritische Bearbeitung des Ibn Tibbon'schen Textes bietet die Landauer'sche Ausgabe des arabischen Originals, welcher die Oxforder

Handschrift zu Grunde liegt, in der aber auch die Varianten der Petersburger Handschrift sorgfältig verzeichnet sind. Diese Ausgabe wurde von mir (in der Steinschneider-Festschrift) durch die Edition der zweiten Version des VII. Abschnittes (über die Auferstehung) aus der Petersburger Handschrift ergänzt; es ist gerade diejenige Version, welche in Ibn Tibbon's Exemplare stand und von ihm übersetzt wurde, wie denn auch sonst seine Uebersetzung zumeist mit dem Texte der Petersburger Handschrift übereinstimmt. Eine neue Edition von Ibn Tibbon's Saadja-Übersetzung hätte zunächst die Aufgabe, den Text derselben durch Vergleichung mit dem Originale von den Fehlern der Editio princeps zu reinigen, d. h. alle Entstellungen des ursprünglichen Ibn Tibbon'schen Textes, wie sie aus dem Vorlagemanuscripte in die Ed. pr. gerathen oder wie sie erst hier durch Unachtsamkeit des Setzers und Correctors entstanden sind, zu beseitigen.

Da aber die neue Ausgabe nicht nur dem Uebersetzer, sondern auch dem Verfasser gerecht werden und die Gedanken Saadja's unverfälscht darbieten soll, muss der Ibn Tibbon'sche Text auch von solchen Entstellungen gereinigt werden, die den Uebersetzer selbst zum Urheber haben. Jehuda ibn Tibbon hat die musterhafte Treue und Genauigkeit seiner Arbeit oft genug dadurch geschädigt, dass er die in seinem Exemplar sich findenden irrigen Lesarten blindlings übersetzte, ohne Rücksicht auf den Sinn des Satzes, und dass er, dem Saadja's arabisches Werk in hebräischer Schrift vorlag, zuweilen das Opfer eines bei arabischen Wörtern durch diese Schrift leicht sich ergebenden Missverständnisses wurde. Für die Einleitung des Emunoth hat Kaufmann in seiner erwähnten Studie mehrere Irrthümer dieser Art bei Ibn Tibbon nachgewiesen; auch Wolff und Andere machen auf solche aufmerksam. Bei den von mir auf den folgenden Blättern dargebotenen Berichtigungen ist das ganze Werk berücksichtigt. Die 77 Stellen, unter denen sich auch einige der bereits von Anderen berichtigten finden, zeigen durch ihre Menge, oft aber auch durch die arge Entstellung des Sinnes, die der Irrthum des Uebersetzers bewirkt

hat, mit welcher Vorsicht aus den Uebersetzungen Ibn Tibbon's der Gedanke des Autors herausgelesen werden muss und wie unumgänglich nöthig ein Zurückgehen auf das arabische Original ist, wenn man die Ausführungen Saadja's genau verstehen will. Ich bemerke nur noch, dass die folgenden Berichtigungen ausschliesslich solche Stellen behandeln, an denen Ibn Tibbon durch irrige Lesung des Originals irrig übersetzt hat. Irrthümer anderer Art sind hier nicht berücksichtigt worden.

Die Stelle der Ibn Tibbon'schen Uebersetzung citire ich mit Angabe von Seite und Zeile der Fischel'schen Ausgabe (Leipzig 1859), welche auch den Citaten von Wolff in seinen Bemerkungen zu Grunde liegt. Mit Am. bezeichne ich die Landauersche Ausgabe des Kitáb-al-Amánát.

Im Anhang gebe ich eine Probe der von mir nach den oben angedeuteten Gesichtspunkten vorbereiteten Neuherausgabe der Saadja-Uebersetzung Ibn Tibbon's.

In den Noten dieses Anhangs bezeichnet ׀ den arabischen Text in Landauers Ausgabe; ׀ den Text der Ibn Tibbon'schen Uebersetzung, wie er in allen Ausgaben, die Editio princeps mitinbegriffen, zu lesen ist; ׀ bezeichnet die Editio princeps von Constantinopel; ׀ die übrigen Ausgaben, die Amsterdamer mitinbegriffen; ׀ (= רפסם אחרים) bedeutet die neueren Ausgaben (mit Ausschluss der von Amsterdam).

In den nun folgenden Berichtigungen habe ich nur hie und da den Inhalt der betreffenden Stelle eingehender erläutert. Sonst begnüge ich mich meist mit Feststellung des Irrthums. Ich habe auch solche Stellen aufgenommen, in denen die von Ibn Tibbon in seiner Uebersetzung wiedergegebene falsche Lesung sich thatsächlich in der Petersburger Handschrift vorfindet.

Landauer (Vorrede, p. XI) erklärt auch die Worte נקח רפסם אחרים, S. 38, Z. 11, auf Grund einer falschen Lesung der arabischen Worte. Ibn T. habe statt פאר (Am. 60, 15)

gelesen פאר (פאר) und das mit נקח übersetzt. Aber es ist nicht anzunehmen, dass Ibn T. eine so ganz und gar dem Zusammenhang widerstrebende Uebersetzung gegeben hätte.

Ich glaube, hier liegt nicht ein Irrthum des Uebersetzers, sondern ein Fehler im Texte der Uebersetzung vor. Ibn T. übersetzte **כָּאֵר** (כָּאֵר) mit **נָח**, d. i. **נָח** im Sinne von überwinden, vergewaltigen. Aus **נָח** wurde schon im ersten Drucke **נָח**.

\* \* \*

### Zur Einleitung.

1. S. 4, Z. 24. **וַיְבֹא כָל־לִפְנֵי אֱשֵׁי הַחֲכָמָה וְלֹא יָדָע אֶל דְּבַר אֶחָד**.  
Am. 6,15: **וְלֹא אֶחָד מֵהֶם יָדָע אֶל־שֵׁי שָׂאָה**.

Saadja spricht von der vollständigen Hingebung an Gott und die ausschliessliche Richtung des Sinnes auf ihn, wozu er als biblische Belegstelle Jesaja 45,22 citirt. Gott bezeichnet er als **אֱלֹהֵי הַחֲכָמָה** (= **דִּי אֱלֹהֵי הַחֲכָמָה**), wie sonst als **אֱלֹהִים** (הַחֲכָמָה), den Weisen **אֱלֹהֵי הַחֲכָמָה**. Ibn Tibbon aber las statt **אֱלֹהֵי הַחֲכָמָה** und übersetzte: **אֱשֵׁי הַחֲכָמָה**, als ob es sich um weise Menschen handelte<sup>1)</sup>. In Folge dessen giebt er auch von dem Worte **שָׂאָה** (= **נָח**, d. h. „ausser Ihm (Gott)“ keine genaue Uebersetzung, sondern verflüchtigt es zu **אֶחָד**.

2. S. 5, Z. 24. **קִלְטִי**. Am. 8,8: **בֹּת אֶת אֶת**. Ibn T. las **בֹּת אֶת**.  
S. Kaufmann, S. 238.

3. S. 7, Z. 12. **מִן חַל אֲלֻכָּהּ**. Am. 11,3: **מִן חַל אֲלֻכָּהּ**.  
(= **חַל**). Ibn T. las **חַל** statt **חַל**. Auch der Petersburger Codex des Am. hat **חַל**.

4. S. 11, Z. 31. **וְהַפְשִׁטָּה**. Am. 18,11: **וְהַפְשִׁטָּה** (etwa **וְהַפְשִׁטָּה**, scil. **וְהַפְשִׁטָּה**). Die Erklärung Kaufmanns (S. 243) befriedigt nicht, Ibn T. muss statt **וְהַפְשִׁטָּה** gelesen haben **וְהַפְשִׁטָּה**.

5. S. 16, Z. 11. **וּמִפְדִּים שִׂרָא דְּתַקְרָב בְּרַם כֶּסֶף**. Am. 25,6: **וּבִרְאֵהוּן**.  
**תַּסְלֵט** **מֵאֵל לֹא יִתְּלֵט עֲלֵיהּ אֲלֻכָּהּ**. Die Oxfordder Handschrift hat **תַּסְלֵט**.

Statt dessen las Ibn T. **וְתַחֲלֵט הַכֶּסֶף** und übersetzte das mit **וְתַקְרָב**. In Folge dessen beseitigte er auch den Artikel von **הַכֶּסֶף**. Der richtige Sinn ist: Beweise, über welche der Zweifel keine Macht hat. Nach Ibn T.: . . . in welche sich kein Zweifel mengt.

<sup>1)</sup> Bloch. Vom Glauben und Wissen, S. 12: „sie werden alle vor den Männern der Weisheit sich zusammen finden.“

6. S. 18, Z. 14. אך מי שהיה מעורר חלוקה הדעות כאשר חשב בפסוקים. מהמקרא וראה בהם מה שהרחיק ואמא מן<sup>1)</sup> כאן סביל. Am. 28 unt. צלאלה אנה פכר פואסיק מן אלמקרא ורא בדא . . . . . צלאלה אנה פכר פואסיק מן אלמקרא ורא בדא . . . . . (צלאלה) st. צלאלה und ergänzte סביל zu סבילה<sup>2)</sup>. Dadurch bekam er den Sinn: „wessen Art ein Widerstreit der Meinungen war, indem . . .“ In Wirklichkeit sagt Saadja: „wessen Weg zum Irrthum darin bestand, dass er . . .“ Ferner las er פכר statt פכר<sup>3)</sup> und macht aus einer „Commentirung von Bibelversen“ ein „Nachdenken über Bibelverse.“ Der richtige Text dieser Stelle müsste hebräisch so lauten: אך מי שהיה דרך . . . . . שפירש פסוקים (od. מוכרחו). Vgl. meine Schrift: Die Biblexegese der jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters, S. 38.

#### Zum ersten Abschnitte.

7. S. 23, Z. 15. בעיני „in meinen Augen“ ist hier sinnlos. Am. 37,2 hat לעמרי (bei meinem Leben, fürwahr, also ואי), wofür Ibn T. las עמרי.

8. S. 29, Z. 28. מפני שאמר חרשו מחייב שהיה הנצם נברא מחל ואם נשדד המאמר (זהו) מדבר נחייב שהומר שלו קדמן לא נברא ולא מחל<sup>10)</sup>. Am. 38 unt. hat sowohl für הנצם, als für חומר שלו: עינה (عينه), seine Substanz, עצמו. Wenn Ibn T. das Wort an der zweiten Stelle nicht mit עצם wiedergiebt, so kann dem nur eine falsche Lesung der ihm vorliegenden arabischen Worte zu Grunde liegen. Er las statt עינה טינה (طينه) und giebt dies wörtlich mit חומר שלו wieder, dem arabischen Worte die Bed. des philosophischen Terminus Materie zuschreibend.

9. S. 38, Z. 4. אבל אם היה יסוד חמישי נמצא אין לו בעיניו דבר חמה שידבק בו ויראנו החוש אלא אם יהושב שיש בו גם כן מאמה מן החמישי. Die zwei Worte ויראנו החוש übersetzt Bloch

<sup>1)</sup> Landauer bietet אן nach der Oxf. Handschrift. Jedoch die Petersb. Hdschr. hat כא, was am Margo zu בן verbessert ist.

<sup>2)</sup> Die Paraphrase (s. Bloch, a. a. O. S. 45) hat: אבל מי שהיה חלום בשביל. Hier liegt ebenfalls die Lesung צלאלה zu Grunde.

<sup>3)</sup> Vgl. Kusari I, 65: חומר mit . . . übersetzt; ebenso Am. 143, 11, 16 und sonst.

(S. 85): „so dass er das Sinnesorgan sehen könnte“; Guttman (S. 64): „so dass der Sinn es wahrnehmen könnte.“ Es ist einleuchtend, dass Saadja das nicht so geschrieben haben kann. Thatsächlich entspricht den beiden Worten in Am. 60,10: **פִּנְצֵדָה** („so dass wir ihn sehen. bei Gott“ **וְיֵרְאוּ דְאֱלֹהִים**). Ibn

T. aber las statt des zweiten Wortes: **אֱלֹהִים** (**الْحَسْبُ**) und änderte das erste entsprechend in **פִּנְצֵדָה**, oder er las es so. Dadurch bekam er einen „Sinn, der sieht“, während Saadja in natürlicher Ausdrucksweise. seinen Satz fortführend, nur von uns als den Sehenden spricht<sup>1)</sup>.

Zum zweiten Abschnitte.

10. S. 48, Z. 3 von unt. **וְאִשֶּׁר יִתְחַדְּשׁוּ נֶשֶׁם**. Guttman (S. 89) übersetzt: „Diejenigen aber, die sich bemühen. ihn (Gott) als einen Körper zu denken.“ In Am. 78,1 lautet der betreffende Satz: **וְאִלּוּן רִאמוֹ אֵן נִדְדֵמָה נֶשָׁמָה** („die begehren, dass wir sie ihn als Körper sehen lassen“ = **אִשֶּׁר יִחַדְּשׁוּ שֵׁנָאִם**

**(يَتَجَمَّعُونَ دِمَمَهُ: (نَرِيَّيْمَهُ)** **נִדְדֵמָה** **(אִתְּוֹ נֶשֶׁם)**). Ibn T. las statt

= **יִחַדְּשׁוּ**. Dem entsprechend muss er **רִאמוֹ** ungenau übersetzen: sich bestreben. Das Original bietet die natürlichere Fassung des Gedankens, und man darf nicht etwa annehmen, dass die Ibn T.'s Uebersetzung zu Grunde liegende Lesart **דִּמָּה** die ursprüngliche, die des Originals die corruptirte ist.

11. S. 50, Z. 1. **וּקְבִלְתֶּם מִדָּה אֶל מֶה שִׁנְתָּה לֵּךְ מִן הַיָּחַן**. Am. 79,14: **פָּקְבִלְתֶּם כֹּל־עֲגָל אֶל מֶה נָחָה לֵּךְ כֹּל־נֹחַד** („wir nahmen sie — die Lehre von Gott — sofort an, bis dass sie uns durch die Speculation deutlich — zum Gegenstande überzeugten Erkennens — würde“, **אֶל מֶה שִׁתְּבַרְד לֵךְ בִּעֵזָן**). Ibn T. aber las statt

**הַעֲלָה** (**يَضَح**, oder wie Landauer für möglich hält **يَضَح**) **נָחָה** und übersetzte das mit **עֲלָה**; demgemäss muss dann statt **בִּעֵזָן** gesagt werden **בִּן הַיָּחַן**. Die Petersburger Handschrift hat

<sup>1)</sup> Ueber die Bethenerungsformel **אֲתִלֵּימָה** s. die von Guttman a. a. O. citirte Bemerkung Rosias, Die Ethik des Maimonides, S. 109.





lich befriedigen. Ein Blick ins arabische Original beseitigt die Schwierigkeit und macht jede gekünstelte Erklärung unnöthig. Jener Satz lautet arabisch so (Am. 82,12): **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם מֵאֵלֶּיךָ וְאֶתְּ אֶחָדָם מֵאֵלֶּיךָ** (Am. 82,12): **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם מֵאֵלֶּיךָ וְאֶתְּ אֶחָדָם מֵאֵלֶּיךָ** („ich gestatte es den Bekennern der Ansicht von den zwei Schöpfern nicht, diese mit dem Schatten und dem Lichte zu vergleichen, die beide unmittelbar sich berühren, ohne dass ein Drittes da wäre; denn diese beiden sind Accidenzien, während jene, nach der Ansicht der Dualisten Körper — Substanzen — sind“). Also nicht von Finsterniss und Licht ist die Rede, sondern von Schatten und Licht. Saadja weist die Heranziehung von Schatten und Licht als Analogie für die beiden neben einander fungirenden Schöpferpotenzen des Dualismus mit der Bemerkung zurück, dass Schatten und Licht als blosse Accidenzien nicht als Analogie für das unmittelbare Nebeneinander jener als Substanzen gedachten Urwesen des Dualismus gelten können. Ibn T. aber sah in **בְּאֵלֶּיךָ** eine Abkürzung aus **בְּאֵלֶּיךָ**, als dem gewöhnlichen Gegensatze zu **וְלֹא** und kommt dadurch zu einer ganz falschen Uebersetzung. Die Vergleichung mit dem Original bringt mich in diesem Satze ausserdem auf zwei weitere Berichtigungen. Statt **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם**

muss es heissen: **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם** (**אֶתְּ** = **אֶתְּ**), und statt **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם** (**וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם**). Beide Fehler sind nicht Ibn Tibbon, sondern der Handschrift, aus der die erste Ausgabe der Emunoth geflossen ist, oder dieser Ausgabe selbst zuzuschreiben. Unser Satz muss in richtiger Form so lauten: **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם מֵאֵלֶּיךָ וְאֶתְּ אֶחָדָם מֵאֵלֶּיךָ** . . .

15. S. 53, vorl. Zeile. **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם מֵאֵלֶּיךָ** Am. 86,2: **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם מֵאֵלֶּיךָ** („die Christen irrten und dachten in ihm — in Gott — ein Anderssein, eine Verschiedenheit“). Dieses Wort **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם** (**וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם**) ist ein zu **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם** gebildetes Abstractum und hat dieselbe Bedeutung, wie das als Substantiv gebrauchte **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם**

**וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם** in folgendem Satze Saadja's (Am. 85,15): **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם מֵאֵלֶּיךָ**

1) Vgl. Am. 102,6 **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם מֵאֵלֶּיךָ** = S. 64, Z. 4: **וְלֹא אֶתְּ אֶחָדָם מֵאֵלֶּיךָ**

(הוא מרחם מכל שני והשתנות<sup>1</sup>) (= S. 53, Z. 24: ניר והניר).  
Wenn nun hier Ibn T. nicht שני hat, sondern וולרו, so kommt  
das daher, dass er statt ניריה las: נירה (غيرة). Es ist klar, dass  
diese Lesung keinen guten Sinn giebt.

16. S. 55, Z. 8. <sup>2</sup>הדברים המופרדים (רואים דם). <sup>3</sup>זה הרוח והמלה כרואים דם. <sup>4</sup>אשר שם הבודא כפי: נביא. Dem Ausdrücke entspricht Am. 88,4: אלקים אלמפעל, also הנכבדים. Ibn Tibbon aber las — wie schon Wolff, Z. D. M. G. XXXII, 705,

bemerkt — אלמפלל ohne Punkt (المفصل) und übersetzte das mit המופללים.

17. S. 58, Z. 1. ויבין שהקדמתי הענינים האלה אני רואה לכתוב. Für Am. 92,11: „dass  
 רוב התארים הדברים. אַתְּבַתּ (אַתְּבַע) אַתְּבַתּ ich folgen lasse“). Ibn T. aber las statt אַתְּבַתּ אַתְּבַתּ (= אַתְּבַתּ) und umschrieb das mit אַתְּבַתּ.

18. S. 58, Z. 27. כֶּסֶף. Am. 93, 12: פֶּנֶא („weiter Raum“).  
Ibn T. las פֶּנֶא (فضة) Silber. S. darüber Guttman, S. 110,  
Anm. 2; Schreiner, Monatsschrift Jhg. 40, S. 252; Horovitz,  
Die Psychologie bei den jüd. Religionsphilosophen des Mittel-  
alters, I. Theil, S. 3.

סאיר צפאת: Am. 101,8. שאר תארי היראה. 19. S. 63, Z. 18. אלכוף (אֶלְכֹּף) statt אלכוף (אֶלְכֹּף) Ibn T. las אלכוף (אֶלְכֹּף) Es muss heissen: שאר תארי היראות. S. Wolff a. a. O. S. 706, Landauer, S. XI.

20. S. 64, Z. 11. להגדיל המקום ההוא והישות Am. 102,13: אלמנע ולתלך אלמנע, תשריף לדרך, was hebräisch so lautet:

:(الامة) אלאמה Ibn T. las statt להגדיל במקום שהוא האומה הוא (الانبياء), die Quiddität) und giebt, mit Beseitigung des Pronomens היותה. So schon Landauer, S. XI, Wolff, S. 706.

<sup>1)</sup> So muss gelesen werden statt הַשְׁתַּנְּנוּת.

2) Edd. 27.

21. S. 64, Z. 3 von unten . . . ולא יתכן . . . כל הברואים. Am. 103, 14: . . . פלא יתכן . . . אד נמני אלמכלוקן. Ibn T. las statt

כאשר כל הברואים . . . לא. Es muss heissen: לא . . . (אֵל) אֵן (אֵל) אד

יתכן . .

22. Ebenso muss es S. 65, Z. 8 (= Am. 104, 4) heissen: כאשר הבורא יתברך . . . לא יתכן . .

23. S. 64, Z. 10: והכל נמני מפני שאינו נשם. Am. 104, 5: כל

(כָּל) כל: (בָּל) כל. Es muss heissen: ממחנני לאנה לים בנסם אבל [דוא] נמני.

24. S. 67, Z. 4: ושאל משה רבנו שיחוקרו הבורא. Am. 107, 6: פסאל מוסי רבה אן יקיה („Moses bat seinen Herrn — Gott — dass er ihn stärke“). Ibn T. las das wohl gekürzt (רב) geschrieben רבה als רבתי und betrachtete es als Epitheton Moses' (vgl. Am. 106, 15 = S. 66, Z. 25). Er musste dann im Nebensatze das Subjekt

הבורא ergänzen. סאל רבה (= סאל, רב) übersetzt Am. T. etwas weiter oben (S. 66, Z. 25) mit מאלהו.

25. S. 68, Z. 3. בדרך ההגדה. Am. 108, 17: „auf dem Wege der Speculation“, (בדרך העיון). Das allein entspricht dem Inhalte. Ibn T. las statt אלנזר (النظر) אלנזר. So schon Guttman, S. 128, Anm. 3.

25a. S. 78, Z. 22 משני דברים. Am. 125, 9: מן אסכאן (= מן

אסכאן, אמרין, statt אמרין, wie nach Landauers Annahme (Vorwort S. XI) statt אסכאן geschrieben war.

Zum dritten Abschnitte.

26. S. 80, Z. 4. סברותם לא יתחלקו. Am. 127, 17: פוננדם (סברותם לא יסכימו, „ihre Meinungen stimmen nicht überein“, לא תתפק) Das allein hat hier einen Sinn. Ibn T.'s Uebersetzung beruht auf der Lesung תתפק statt תתפק (تتفرق), welche auch von der Petersburger Hschr. geboten wird. Ich bemerke noch, dass es in der Fortsetzung statt בריאת ההגדה על heissen muss: על בריאת (על אבראת זכר =) ההגדה. S. auch Guttman, S. 147.

27. S. 81, Z. 5. ועל שני הענינים האלה יבטל הבטול במצרים ויהיה פסלי אלחאלץ יבטל אלסוך במצדד ומאן. Am. 129, 12: ומן התורה חלק...

(بمصر) במצד: (بمصر) במצד. Ibn T. las statt אלסוך ויהיה

wohl irrefgeführt durch die öftere Nennung Aegyptens einige Zeilen vorher. Seine Uebersetzung müsste (s. Guttman, S. 149, Anm. 1) so lauten: ועל שני הענינים יבטל הבטול (= בטול התורה) בודות ומן התורה חלק.

28. S. 81, Z. 7. התורה הבללית והחלקית. Am. 129, 14: שרח אלכלי ואלכלי („die Erläuterung des Allgemeinen und Besonderen“, (ביאר הכללי והפרטי). Ibn T. las שרע (شرح) statt שרח (شرح), welche Lesung auch die Petersburger Handschrift hat, aber mit darübergeschriebener Verbesserung.

29. S. 82, Z. 6. בודנה. In Am. 131, 4 giebt Landauer im Texte die damit übereinstimmende Lesung der Petersburger Handschrift: באלחשד. Aber Saadja hatte offenbar das in der Oxforder Handschr. stehende באלחשד (بالعوض), was mit בתמורה zu übersetzen wäre. Die unmittelbar vorhergehenden Worte müssen lauten: בבניה ובטבע (Am.: באלבניה באלטבע), „die durch die Natur gegebene organische Beschaffenheit“. Die Editio princeps trennte die beiden Worte durch ein 1: בבניה ובטבע, was in einem Theile der späteren Ausgaben zu בבניה והטבע geändert ist.

30. S. 83, Z. 25. ודא שכל הר ידה בתחלה כגד עירות שמותם. פוסקים אתו בשמה. Das Wort בתחלה giebt gar keinen Sinn. In Am. 133, 15 entspricht ihm: ממדתא (منشأ = منشأ). Dies las

Ibn T. als מתבאר (مبتدأ) und übersetzte es mit בתחלה. Nach Saadja sind die drei in Deut. 33, 2 stehenden Namen Sinai, Seir, Paran Namen verschiedener Theile des einen Gebirges Sinai; „denn jedes Gebirge, das sich in der Richtung verschiedener Landschaften („Städte“) erstreckt, erhält von diesen in seinen einzelnen Theilen verschiedene Namen“. S. zu dieser Stelle noch Guttman, S. 155, Anm. 1; mein: Die Bibelexegese der j. R. d. M., S. 44, Anm. 1. —

31. S. 83, Z. 26. In der Fortsetzung der eben besprochenen Stelle heisst es: **בְּמִי שֶׁנִּקְרָא כֹל פֶּסֶקָה מִמֶּנּוּ בְּשֵׁם הַיָּד שֶׁכְּעֵדָה**. Für **כֹּמ** hat Am. (ib.) **בְּמִי**, was allein richtig ist, von Ibn T. aber als **כְּמִי** (כִּמָּ) gelesen wurde.

32. S. 87, Z. 5. **הַחֲתוּלָה**. Am. 139, 6: **יִדְפֵּן** (= יִדְחָה). Ibn T. las **יִדְחָפֵן** (יִרְנֵף), wie auch die Petersburger Hdschr. hat. Inhaltlich ist kein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Ausdrücken.

33. S. 89, Z. 8. **וּלְלֶחֶם אֶפֶי**. Am. 142, 13: **וּבְכֹר מִבְּכֹר**. Ibn T. las dafür **וּבְכֹר מִכְּבֹר** (وَبَخْرٍ مَخْبُورٍ, s. Landauer's Bemerkung zur St.). Die Lesart **וּבְכֹר מִקְבֹּרָה** (= وَبْخُورٍ مَبْخُورٍ) ist dem Zusammenhange besser entsprechend.

34. S. 90, Z. 17. **עַן שְׁלֹא עָשָׂהוּ**. Am. 144, 13: **דִּנְבָא לֹם יַעֲלִמְהוּ** (= עַן לֹא יַעֲשֶׂהוּ). Ibn T. las, wie auch die Oxfordter Hdschr. hat, **יַעֲלִמְהוּ** statt **יַעֲשֶׂהוּ**. Dieses ist richtig, weil Saadja sich dabei auf **לֹא נָדַע**, Deut. 21, 1, bezieht.

#### Zum vierten Abschnitte.

35. S. 92, Z. 3 von unten. **בְּעֵינַי יִי חַיִּי**. Am. 148, 14: **פִּי קָצֵר** („über die Kürze seines Lebens“). Ibn T. las **קָצֵר** (قَصْدٌ) statt **קָצֵר** (قَصْدٌ).

36. S. 96, Z. 12. **וְהַדְּבָרִים הָאֵלֶּה**; Am. 154, 4: **הֵדִי אֶלְמַשְׁעִי** („diese Sünden“, **וְהַחֲטָאִים הָאֵלֶּה**). Ibn T. las statt **אֶלְמַשְׁעִי** (الْمَعَاصِي): **אֶלְמַעֲנִי** (الْمَعَانِي).

37. S. 101, Z. 2 von unten. **כֹּל הָיָה**. Am. 163, 17: **כֹּל הָיָה**. Ibn T. las **הָיָה** statt **הָיָה** (כֹּל אֱלֹהִים, Plural).

38. S. 102, Z. 6. **וְיִחְשֹׁב כִּי פִעַל הָעַם הַזֶּה**. Am. 164, 5: **פִּינֵן אֶלְקִל נְבִירָא**. Ibn T. las **אֶלְקִל** statt **אֶלְקִל** und ergänzte es dann nothwendigerweise mit **כִּי פִעַל**. In Wirklichkeit handelt es sich um einen biblischen Bericht (قَوْل), der sich so anhört, als ob er einen von Gott auf den Menschen ausgeübten Willens-

zwang (جَبْر) aussagte, wie I Kön. 18, 37.

Zum fünften Abschnitte.

39. S. 110, Z. 26. מִפִּי שֶׁהֵם הֵרִאִים יוֹדֵד בְּמִי הַחֲמָאִים שְׁחָטָא. Am. 178, 12: אֲלֵכֶם: „denn sie — diese drei sündhaften Dinge, denen in Hosea 14, 4 das reuige Volk entsagt — sind diejenigen Arten der Sünde, welche das Volk öffentlich begangen hatte“, Ibn

T. las jedoch אֲחֵר nicht als Verbum (אָפֵהר), sondern als Comparativ zu אָפֵהר (אָפֵהר) und übersetzt demgemäss הֵרִאִים יוֹדֵד. Natürlich muss er den Satz dann entsprechend ergänzen.

40. S. 110, Z. 28 ... וְכֵן אִם הִיוּ הַגִּלִּים שֶׁבְּחָטָא הֵם רָצוּחַ. Am. 178, 14: ... וְכֵן אִם הִיוּ הַגִּלִּים שֶׁבְּחָטָא הֵם רָצוּחַ. Auch hier las Ibn T. אָפֵהר statt אָפֵהר. Die richtige Uebersetzung wäre: ... וְכֵן אִם הִיוּ הַגִּלִּים שֶׁבְּחָטָא הֵם רָצוּחַ.

41. S. 115, Z. 4 von unten. אִךְ לֹא נִמְלָךְ כִּי אִם עֵשׂ. Am. 186, 6: (אֵל) אֵלָא: (וֹלָ) וְלֹא תוֹאֵב לָהּ וְלֹא מִקָּבַע עֲלֶיהָ. Ibn T. las statt (וֹלָ) und gewann dadurch einen durchaus unrichtigen Sinn. Richtig übersetzt muss es heissen: אִךְ לֹא נִמְלָךְ וְכֵן עֵשׂ.

Zum sechsten Abschnitte.

42. S. 117, Z. 10. שֶׁם חֲלָקִים. Am. 188, 13: נִמְלָךְ אֵלָא: „er bestimmte eine Endzeit“, (שֶׁם קָךְ). Ibn T. las statt אֵלָא: (אֵלָא):

אֵלָא. Aber „Theile“ hat hier gar keinen Sinn.

43. S. 117, Z. 13 חֲלָקִים וְכֵן נִפְתָּחַם חֲלָקִים. Am. 188, 14<sup>3</sup>): נִמְלָךְ בֵּיתָא וְכֵן אֵלָא: „er vereinigt sie — die Seelen — mit den Körpern und vergilt ihnen“. Ibn T. las statt חֲלָקִים וְכֵן אֵלָא:

(וְכֵן אֵלָא). Auch hier kann von „Theilen“ keine Rede sein. Statt חֲלָקִים muss es heissen: וְכֵן אֵלָא.

<sup>1</sup>) Richtiger wäre אֵלָא (אָפֵהר). Landauer deutet das durch einen Apostroph an.

<sup>2</sup>) Vgl. Am. 203, 5: אֵלָא אֵלָא. S. 126, Z. 4 von unten so übersetzt: וְכֵן אֵלָא.

<sup>3</sup>) So die Petersb. Hdschr.; die Oxforder Hdschr. וְכֵן אֵלָא.

44. S. 121, Z. 2. מדברי הספרים. Am. 194,7: מן קול אלכנאב.

Ibn T. las statt אלכנאב (الكتاب): אלכנב. Im Sinn ist kein Unterschied.

45. S. 122, Z. 7 von unt. ולא שיכבול מאומה מן המדעים. Am. 197,2: הידע, המעלום (אלמגלום). Ibn T. las statt ולא יגדל שיא מן אלמגלום, dass zu Wissende, Wissbare): אלמגלום (العلوم) Plural zu عֶלֶם.

46. S. 124, Z. 2 von unt. והיסודים אשר זכרם. Am. 200,7: (היסודים אשר הביא עליה =) ולא לאלאם אלהי רבבא. Ibn T. las statt רבבא (רבבא): רבבא.

47. S. 128, Z. 21. ראש. Am. 206,1: אלנור. Ibn T. las — wie auch die Petersburger Handschr. hat — אלנאר, also „Feuer“, statt „Licht“. Aber nur von diesem kann hier die Rede sein; denn es handelt sich um die durchsichtigen Körper, durch welche das Licht hindurchdringt.

48. S. 130, Z. 6. עני כמדת הצאן ורע כמדת החיות. Offenbar ist רע ein viel zu allgemein ausgedrückter Gegensatz zu עני. In Wirklichkeit hat Am. 208,10 שדד (شديد, gewaltthätig, also חומם), wofür Ibn T. שריר (شرير, böse) las.

49. S. 130, Z. 25. לא קבלה ולא מרתה. Das entspricht der Lesart in der Petersburger Handschrift: לם תטע בעד ולם תען. Besser ist die Lesart der Oxforder Handschrift, aus der jene leicht zu erklären ist: לם תתע בעד ולם (لم تَطْعْ بَعْدُ وَلَوْ تَعَصْ) לא תתע בעד ולא היקפה עד ולא היקפה, was hebräisch so lautet: לא תתע בעד ולא היקפה עד ולא היקפה.

Zum siebenten Abschnitte<sup>1)</sup>.

50. S. 133, Z. 5. ושבים קצתם בטבע. Man muss ושבים lesen: sie altern. Der arabische Text (S. 99, Z. 18) hat וישב, d. i.

<sup>1)</sup> Das arabische Original zu diesem Abschnitte in der durch Ibn Tibbon übersetzten Version habe ich in der Steinschneider-Festschrift (Hebr. Theil, S. 98—112) edirt. Vgl. dazu die Abhandlung: Die zweite Version von Saadja's Abschnitt über die Wiederbelebung der Todten, ebendas. im deutschen Theile, S. 219—296.

ويشِب, heranwachsen; Ibn T. aber las וישיב, alt werden.

51. S. 137, Z. 15. אחת מן החיות אשר בה דחם עליהם. Der arab. Text (S. 103, Z. 23): אחד אלאסכאב אלהי בה[א] ידחום. Es scheint, dass Ibn T. statt אלאסכאב (= החיות, die Gründe) las אלאחכאב (= החיות). Aus החיות wurde in den Ausgaben החיות. Vielleicht aber stand bei Ibn T. ursprünglich das Richtige החיות, und daraus wurde החיות. (Guttmann, S. 222, Anm. 1, verbessert dieses unverständliche Wort zu הסברות).

Zum achten Abschnitte.

52. S. 147, Z. 14. ולא היה בי דבר שצריך לדקק ולחלק. Am. 230,11: פלם יבן פה שי חתאג אלי אלתחדד ותסתקים כלוא. Die beiden letzten Worte dieses arabischen Passus bedeuten: alle — nämlich: die Vorstellungen von der Erlösung Israels in der messianischen Zeit — halten Stand, bleiben aufrecht, wenn sie von der Vernunft beleuchtet werden. Ibn T. aber las st. ותסתקים (وتقسيم) ותקים (وتستقيم) und zog dies zum vorigen Worte, da auch כלוא in seinem Texte fehlte. Dies Wort fehlt auch in der Petersburger Handschrift, die st. ותסתקים hat: ותסקים.

53. S. 150, Z. 4. הספיק להם זה ואלו דעו פדושו. Am. 235,3: וקנא כללך לאנדמא שדא תפסדה („sie begnügten sich damit, denn sie kannten seine Erklärung“). Ibn T. las statt לאנדמא (لأنهم):

כאנדמא (كانهم). Statt ואלו muss es richtig heissen הם. Die Petersburger Hschr. hat ואנדמא.

54. S. 154, Z. 9. וכן שלא בא בן יוסף. Am. 241,14: ואן כאן (ואן) statt ואר (ואם לא יבוא בן יוסף =) לא יבן בן יוסף. Ibn T. las ואר (ואן) und לא, wie die Petersb. Handschr.

55. S. 154, Z. 24. רשעים גדולים מתמכרים למת. Am. 242,9: משרפן להלכין. Ibn T. las, wie schon Landauer z. St. vermuthet, (معروفون) משרפון st. (مسرפון) משרפן und übersetzt es mit רשעים גדולים. Dasselbe משרפן übersetzt er weiter unten, Z. 31



(= Am. 242,17) mit רשעים. Er muss dann להלכו (= ליהלכו! dass sie umkommen werden) mit ממזרים למות übersetzen: „die sich dem Tode preisgeben“. In Wirklichkeit bedeuten die Worte (hebr. = ידועים שיאבדו): die zum Untergange Bestimmten.

56. S. 156, Z. 6 von unten. או תחול הנבואה. Am. 245,17: תבחר (= או תרוב הנבואה). Ibn T. las st. תבחר חתור אלנבה (תרד) חרד: (זכטר).

57. S. 161, Z. 6. וזה הכלל הוא שבעים שנים. Am. 253,7: (חא. הזמן אשר הוא ש' ש' =) פחה אלמדה אלתי הי' אס' scheint statt אלמדה (الجملة) gelesen zu haben: (المدّة) אלמדה.

#### Zum neunten Abschnitte.

58. S. 169, Z. 3 von unt.: שנעמד על חיות הצדיקים באור. Am. 268,1: לנקים עליה חיות אלצאלחין בער („damit wir von ihm — Moses — durch Analogie schliessen, dass die Frommen im Lichte leben“, שנקיש עליו חיות הצ' באור). Ibn T. las statt לנקים (لنقف على) לנקף על: (لنقيس عليه) עליה.

#### Zum zehnten Abschnitte.

59. S. 178, Z. 20. וכן הם. Am. 281,17: ובולך הי' סמא („dadurch ist er Himmel“, nämlich durch seine verschiedenen, „in Maass, Form, Farbe) und Bewegung sich von einander unterscheidende Theile“, diese sind es, die den Himmel ausmachen, hebr.: (וכזה הם שמים). Ibn T. las st. ובולך (وبذلك) ובולך (وكذلك) und liess סמא weg. So entstand die inhaltlose Bemerkung: וכן הם.

60. S. 179, Z. 4. כאלו שקלם במשקל וחלק אותם לחקים. Am. 282,10: באנה חנהא חנה פסקדא תסקיטא. Vgl. damit Am. 20,15: ותסקם במזאגדא (nach der Lesart der Petersburger Handschrift), was Ibn Tibbon so übersetzt: ישקל במאניהם. Hier hätte er, da er שקל schon für den ersten Theil des Satzes angewendet, etwa mit

1) Nicht „Gestalt“, wie Guttman, S. 259 unt., übersetzt. Das arab. Wort lautet: **חלאלחין**.

פסקמה תקימא ותכן אותם בתכון übersetzt. Er las aber statt

(فَقَسَمَهَا تَقْسِيمًا) פסקמה תקימא: (فَسَقَمَهَا تَسْقِيمًا). Zu Am. 20,15 hat die Oxforder Handschr. denselben Fehler: ותקם st. ותקם.

61. S. 182, Z. 24. ותשן בדאנתיו על האדם הזה. Am. 288,8: (והשליכה חמתה על האדם הזה) = ורמת חמימה על הדא אלנאסאן; dies ist die richtige Lesung, wie der Belegvers, Ps. 88,8, zeigt. Ibn T. aber las, wie die Oxforder Hschr. ebenfalls hat: ואתכת

(وَأَنْتِ بِمَوْتِهَا). S. Landauer z. St.

62. S. 183, Z. 6 von unt. וכן מס המלכים וכן מתנת החילים. Am. 290,5: ובדאך כראג אלמוך ובדאך נטא אלנר. Ibn T. las beidemal statt (وَبَذَاك) (وَبَذَاك) ובדאך. Richtig ist nur die erste Lesart. Statt וכן ist also zu setzen וכוה.

63. S. 186, Z. 26. תחלה. Am. 295,5: (أَصْلَهَا) אצלחא. Ibn T. las (أَوَّلَهَا) אילחא.

64. S. 187, Z. 4. ואחר כן אראה להם הפך מה שיתלו בו. Am. 295: „dann lege ich ihnen die schädlichen Wirkungen des Principes dar, dem sie anhängen“).

Ibn T. las statt (مَضَاد) מצאד: (مَضَار) מצאר und übersetzt dies Wort mit הפך. Die richtige Uebersetzung wäre נזק oder נזק. Es ist klar, dass der Satz durch die Aenderung einen unverständlichen Sinn erhalten hat. Guttmanns Uebersetzung folgt dem Irrthume Ibn Tibbons: „sondern sogar das gerade Gegentheil der von dessen Befolgung vorausgesetzten Wirkungen nachweisen zu können“. Das ist auch als Uebertragung der Ibn Tibbonschen Uebersetzung gezwungen. Im zweiten Theile des Abschnittes über die sinnliche Liebe als Princip Befolgenden werden thatsächlich die schädlichen Wirkungen derselben dargelegt.

65. S. 187, Z. 4 von unt. ולא ענין. Am. 296, 1 Z.: ולא חילא (= ולא כח). Ibn T. las — wie auch die Petersburger Hschr. hat — (حَالًا) חאלא.

66. S. 188, Z. 1. ואיה הדליכה בלילה. Am. 297,5: ואין אלסדר („wo ist das Wachen — die Schaflosigkeit — in der Nacht“, (ואיה היקצה בלילה). Das ist jedenfalls sachgemässer als das „Gehen“ in der Nacht. Ibn T. kam dazu, indem er statt

אלסדר (السير) las: אלסדר (السهر).

67. S. 190, Z. 25 ממדים. Am. 301,16: טאקין (= מקרים). Ibn

T. las, wie auch die Petersburger Hschr. טאקין (عاقبين, un-gehorsam). Richtig ist טאקין (عاقبين; denn nur darauf passt קטט (תאבד התחלת), das Aufhören der Hoffnung, wenn die Kinder nämlich die Hoffnung auf die Fortsetzung des Geschlechtes durch ihre Unfruchtbarkeit zu Schanden machen. Die Ungerathenheit der Kinder ist erst im folgenden Satze besprochen.

68. S. 191, Z. 23. ובקנים. Am. 303,5: ואלטיב (= ובשדפן). Ibn T. las ובשד. Doch gehören Dornen nicht in diesen Zusammenhang.

69. S. 193, Z. 21. והבנו אתו כנילוחם. Am. 306,6: ואסתבעד (واستبعد) „er hält ferne von sich ihre — der Alten — Erfahrung“, (וידחק הנילוחם). Ibn T. las st. ואסתבעד (واستبعد) und verbindet das — durch Einfügung der Praeposition ב — mit dem unmittelbar Vorhergehenden: „und was sie mit ihrer Erfahrung vorbereitet haben“. In Wirklichkeit ist der Satz dem Satze: חולק על הזקים (ואבד עלי אלמסאד) coordinirt und Subjekt ist der Herrschsüchtige.

70. S. 194, Z. 8. חתום. Am. 307,6: מכתומא (مكتوما, verborgen, versteckt, (חבא). Ibn T. las dafür: מכתומא (مكتوما).

71. S. 195, Z. 3. זמם. Am. 208,15: מרא (= מהם). Ibn T. las st. מרא (معيا) מערא (منها).

72. S. 198, Z. 1. ואיה נח הגוף ועיבת הקצה. Am. 313,6: ואיה נח המחשבה כשיבת („wo ist das Ruhen der Gedanken in Folge des Ablassens von der Unruhe“, (ואין סכן אלפטר בתוך אלקק (البدن) אלבדן (الفكر) אלפטר (הדמה). Ibn T. las statt אלפטר (הדמה) אעדרת (הדמה) in כשיבת הקצה ist der ersten Edition oder der handschriftlichen Grundlage derselben zuzuschreiben.

73. S. 198, Z. 25: הַסֵּנָה. Am. 314,8: תִּזְכְּרָא (= וְזָכַר, הִזְכִּיר).

Ibn T. las dafür תִּזְכְּרָא (تَذَكَّرَ).

74. S. 199, Z. 5. ואם תרצה. Am. 315,3: ואן די סאדע. Ibn T. las statt סאדע (كادت): אראדע (أرادت). S. Landauer z. St.

75. S. 199, Z. 19. שושים מחברים. Am. 315,17: אַנְזַל (פרקים [אברים] מחברים, verbundene Glieder, מלפּה). Ibn T. las statt אַנְזַל (أصول): אַנְזַל (أوصال).

76. S. 200, Z. 4. ותגשה רבה לכוות הנפש. Am. 316,15: ותגשה רבה ל... חרבת כתרדא מן קר אלנפם „sie — die mit einander vermengten Farben — setzen viele von den Seelenkräften in Bewegung“.

חרבה כתרדא: חֲרַכְתִּי כְנִיבָא. Ibn T. las statt חֲרַכְתִּי חֲרַכְתִּי מִכְחוֹת הַנֶּפֶשׁ (حركة كنيبة). Jedoch ist es nicht ausgeschlossen, dass hier kein Irrthum Ibn Tibbons vorliegt, sondern eine Textverderbniss in seiner Uebersetzung, indem aus ... ותגשה רבה ל... wurde: ... ותגשה רבה ל... (حركة كنيبة).

77. S. 291, Z. 5. יקשה עין. Am. 318,3: תרכב האלא (= והתרכב ע'). Ibn T. las — wie die Petersburger Hebr. — st.

(أكتسب) אכתב: (تרכب) תרכב.

## Anhang.

Probe einer neuen Ausgabe der Saadja-Uebersetzung Jehuda Ibn Tibbons mit berichtigtem Texte.

I. Abschnitt, S. 24, Z. 24 bis S. 26, Z. 10 der Ausgabe von 1859  
(= Amānāt 38,14—41,10).

ואחר הפנים אשר בטל אגלי שידה הדבר מחדש את עצמי חייבו  
שולחני נשחיו ידעתי במלאכת העין אם חרשו נשחיו<sup>(1)</sup> מדבר או לא מדבר  
כאשר נכתב בספרים. ומצאתי שנעלה בשכלי שחדשו מדבר מנות מפני  
שדוא דבר סותר קצתו את קצתו מפני שאמרני חרשו מחדש שידה נעמי<sup>(2)</sup>  
נברא מחול. ואם נשחיו המאמר הזה<sup>(3)</sup> מדבר נדיב שנעמי<sup>(4)</sup> קדמך לא נברא

(1) רל חרשו נשחיו. ת מחדשו נשחיו.

(2) ת הנעם.

(3) ת חסר.

(4) ת שחיו של (המתנה קרא בשעת אן מנה במקום אן ענה).

ולא מחול. וכאשר נעלה על השכל חרושו לא מדבר נמצאו דבר ישר. ואם יאמר<sup>(1)</sup> אימר חייבת לדברים נוטה בידו מפני שלא ראת במחש שיהיה דבר כי אם מדבר ואך שמת ראותך שאן פעל כי אם מפעל ולא שמת ראותך שאן דבר כי אם מדבר והם שוים במציאה אימר לו כי היות דבר מדבר או לא מדבר הוא המבוקש אשר דרשתי להביא הראיות עליו ולא יתכן שיהיה הדבר אשר תנסק להביא עד עליו שיעיד הוא על עצמו באחת משתי המעלות אבל מביאים עליו<sup>(2)</sup> עד מולתו. וכאשר<sup>(3)</sup> היה אן פעל<sup>(4)</sup> כי אם מפעל לצד מן המבוקש הוה אשר אנחנו מבקשים אמתו לקחתו לראיה עליו וכן לי עליו<sup>(5)</sup> הוה דבר לא מדבר עם שמצאתי קצת מהדררים אפשר שיאמר עליו זה אלא שהמאמר בזה<sup>(6)</sup> דק יצא חק לענין הכפר והנחתו ולקחתי הגלוי.

והנבאר לי עוד כי כל מה שנחשוב שהנמצאות נבראו ממנו כבר חייבנו שהדבר ההוא הוא קדמון ואם היה קדמון ישתנה הוא והבורא בקדמות והתחייב<sup>(7)</sup> שלא יוכל לו לברוא ממנו דברים ולא היה נשמע לו להפעל טרצו ולחצויד כחפצו אלא אם נחבר<sup>(8)</sup> אליהם נלה שלישיה במחשבתנו<sup>(9)</sup> הפרידה ביניהם עד שיהיה בה זה עושה וזה עשוי ואם נאמר זה נאמר דבר שאננו נמצא כי לא מצאו כי אם עושה ועשוי לבד. וחסרתי עוד כי עקר מבוקשנו היה מי עשה נצם הדברים והיותו אצלנו<sup>(10)</sup> כי העושה ראוי שיקדם לשעויו<sup>(11)</sup> ובקדמיתו לעצם הדבר יהיה הדבר מחודש כי אם נחשוב העצם קדמון או לא יקדם העושה לשעויו<sup>(12)</sup> ואן אחד מהם יותר ראוי להזות סבה לדעית האחר ממה שיהיה האחר סבה להויתו וזה שקר נמר. וחסרתי עוד כי המאמר<sup>(13)</sup> שהוא ברא דבר מדבר כשימשך האדם עמי ימשכנו עד שיביאנו אל שלא ברא דבר כלל והוא שהסבה המפלת בלב הוה דבר מדבר הוא

(1) ת מסיף: לי.

(2) ת חסר.

(3) ת כאשר.

(4) ת פעל.

(5) ת חסר.

(6) ת חסר.

(7) ת התחייב.

(8) ת שחבר.

(9) דא למחשבתנו.

(10) ק הדבר. ד מדבר.

(11) דא לעשוי.

(12) ת חסר (מצי שוד מלת לעשויו בסוף שני המאמרים).

(13) ת האומר.

(כ') המחש כן השגתו (ואמר<sup>2</sup>) כי המחש גם כן יושם שדוה במקום  
 בזמן ובצורה מצורית ובשיעור משתר ובמצב נצב ובצירוף מצטרף ושאר  
 התכונות הדומות לאלה כי משפטם כולם בשדר הזה כמשפט דבר מדבר .  
 ואם נבוא להשלים כל משפטיהם עד שנאמר נכרא דבר מדבר בזמן ובמקום  
 ובשיעור<sup>3</sup> (כל מצב<sup>4</sup>) ובצירוף<sup>5</sup> הדומה להם והיו כולם קדמוניות לא  
 נשאר אם כן דבר להברא<sup>6</sup> ותבטל הברואה כלל . ודקדקתי עוד כי אם  
 לא נודה היות דבר לא מדבר לפניו לא יתכן שימצא דבר כלל והוא שאם  
 נעלה במחשבתנו דבר מדבר יהיה דרך הדבר השני במאמר בדרך הראשון  
 ותנאי שלא יהיה כי אם מדבר שלישי ודרך השלישי בדרך השני ותנאי שלא  
 יהיה כי אם מדבר רביעי וגי' הדבר עד אין תכלית וכן שמה שאין לו  
 תכלית לא יולם (עד שנמצא<sup>7</sup>) כבר נתחייב שלא נמצא וזהו אנוני נמצאים  
 ולולי שהדברים אשר היו לפניו יש להם תכלית לא היו נשלמים עד  
 שנמצאו . ואשר יצא לנו מן המושכל הוא הכתוב בספרי הנביאים כי  
 הנשמים תחלתם מאת הבורא כאשר נאמר (תהלים צ ב) בטבים הרים ילדו  
 ותחילת ארץ ותבל ומשלם עד עולם אתה אל.

ובכן שהגתי לאמת אלה השלשה שרשים בדרך העין כאשר התאמתו  
 בדברי<sup>8</sup> הנביאים והמופתים והוא שהדברים מחדשים ושמהדשים וזולתם  
 ושהוא חדשם לא מדבר וזהו זה הדעת הראשון מן המאמר הזה אשר הוא  
 העין בהתחלות<sup>9</sup> ראי' שאביא אחריו שנים נשדר דעות למי שחלק עלינו  
 באמנה הזאת ויהיה הכל שלש נשדרה . ואבאר<sup>10</sup> כל מה שטען בו כל עם  
 לדעתם ומה שסתר אותו ואם יהיה לו דומה מן הכתוב אבארו בשדרת<sup>11</sup>  
 השם.

(1) ת חסר.

(2) ת ואמר.

(3) ת מר: משתר.

(4) ת' מר: מצב.

(5) ת מר: מצטרף.

(6) רל להברא . ת לבדא.

(7) כלומר: עד שנקצא (= פגור) רל רק אם שלם הדבר וכל להקצא כי אם אינו

שלם אינו מנע עד מציאותנו . ת חסר.

(8) י' בהגדת (כלבר).

(9) דא להתחלות.

(10) ת מר: בו.

(11) ת בנורה.

# Textkritische Bemerkungen zum 4., 5. und 6. Capitel des Emunoth vede'oth.

Von

Oberrabbiner Dr. S. H. Margulies.

Im Jahre 1888 veröffentlichte ich im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Jahrg. 15, S. 123—133 u. 160—169) „Kritische Bemerkungen“ zu den drei ersten Capiteln des Emunoth vede'oth. Das Material zu denselben, sowie zu den hier als Fortsetzung jener Arbeit folgenden Bemerkungen hatte ich bereits früher gesammelt. Die Anregung zu deren Ausarbeitung und Veröffentlichung empfing ich jedoch erst durch eine gleiche, in der ZDMG (B. 37, S. 239—249) erschienene Arbeit David Kaufmann's über die Einleitung zum Buche „vom Glauben und Wissen“. Dem Andenken dieses der jüdischen Wissenschaft so früh entrissenen herrlichen Mannes, der fast auf allen Gebieten derselben eine leuchtende, unvergängliche Spur seines kurzen Erdenwallens hinterlassen hat, und in dem ich zugleich einen geliebten, innig verehrten Freund und Verwandten betraueren, mögen denn auch diese Blätter gewidmet sein.

Seit der Zeit, in der meine oben erwähnte Arbeit erschien, haben Bacher<sup>1)</sup> und Horowitz<sup>2)</sup> gelegentlich Verbesserungen zu mehreren Stellen von Ibn Tibbon's Uebersetzung geboten. Ich habe zur Bequemlichkeit der Leser des Saadianischen Buches

---

<sup>1)</sup> Die Bibelsexegese der jüdischen Religionsphilosophen (Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest), Budapest 1892, S. 1—44.

<sup>2)</sup> Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni, Heft 1: Die Psychologie Saadia's. (Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenkel'scher Stiftung), Breslau 1898.

überall auf jene Verbesserungen hingewiesen, auch dort, wo mir zu denselben nichts hinzuzufügen blieb. Ebenso habe ich alle diejenigen Emendationen Wolff's<sup>1)</sup> und Guttman's<sup>2)</sup>, die zum Verständniss des hebr. Textes nothwendig sind, theils einfach citirt, theils ergänzt und berichtet. Den Text Ibn Tibbons citire ich nach der Slucki'schen Ausgabe (Leipzig 1864). Die handschriftliche anonyme Paraphrase, die ich, dank dem freundlichen Entgegenkommen des Lehrer-Collegiums und des Curatoriums des Jüd.-theolog. Seminars zu Breslau, wieder benutzen konnte, habe ich auch hier, wie schon in meiner früheren Arbeit, nach dem Vorgange Kaufmanns mit II bezeichnet.

Florenz im Nissán 5660.

S. 75, Z. 10. Nach בתוך הפרי fehlt bei I. T. (= Ibn Tibbon) die Uebersetzung des arabischen Wortes كالتهمه = כמו התמה.

S. 76, Z. 9. Zwischen שידה und המעוה ist das Wort האדם ausgefallen (ان يكون الانسان المأمور والمنهى).

Das. Z. 15. Statt אל הדברים ist nach der ed. pr. כאלה הדברים zu lesen.

Das. Z. 25. Vor בעולם הזה ist אם ausgefallen.

Das. Z. 29. ולמה לא הז חלקיו וזות מתמידות. Das letzte Wort, welches „dauerhaft“ bedeutet, passt hier nicht in den Zusammenhang, da ja der Einwand von der Vergänglichkeit des menschlichen Körpers (Z. 24: למה לא דזה תמיד) unmittelbar vorher bereits widerlegt wurde. Im Original lautet die Stelle aber so: وهلا كانت اجزأؤه صافية متشابهة. Statt מתמידות muss also מתאימות „gleichartig“ (im Gegensatz zu מורכב מהם) gelesen werden. II übersetzt dem Sinne nach richtig: ומשלימים זה לזה.

S. 77, Z. 16f: כי השכל כשהוא רואה כי אדם האחד כשיפסד אחד מתחתו . . . שמירתו תקנה . . . כן רואה מן המדברים כי המית . . . תקנה. Wie dunkel und verworren der Satz ist, braucht nicht gesagt zu werden. In unserem arab. Texte lautet aber die Stelle wie folgt:

<sup>1)</sup> Magazin f. d. Wissensch. des Judenthums, Jahrg. 7. 1880, S. 74—100.

<sup>2)</sup> Die Religionsphilosophie des Saadia, Göttingen 1882.



لأنَّ العقل يقضى كما يرى الإنسان الواحد أن قطع  
بعض أعضائه مما فسدت . . . . صواب . . . . كذاك يرى  
جنس الناطقين أن قتل من فسد منيم . . . . صواب.

Man sieht also, dass ausser dem Druckfehler מן für מ, in den angeführten hebr. Worten auch ein Uebersetzungsfehler vorliegt, der vielleicht dadurch veranlasst wurde, dass in der arab. Vorlage Ibn Tibbon's das Wort يقضى fehlte (vgl. Landauer S. 150, Note 2). I. T. bezog die Worte العقل كما يرى auf الانسان, während sie sich in Wirklichkeit auf das folgende الانسان beziehen. Der Satz muss demnach folgendermassen lauten: כִּי הַשֵּׁבִיל [יִשְׁפֹּט] כִּי כִּמוֹ שְׂדָדָם הָאֶחָד רָאָה כְּשִׁפְסַד . . . . תקנה שְׂכִירָתוֹ תִּקְנֶה בֶן רָאָה מִן הַמְדַּבְּרִים כִּי הַמֵּת . . . . תקנה ist רָאָה, wie an vielen anderen Stellen, im Sinne von „für richtig halten“ gebraucht.

Das. Z. 21. רָאָה שְׂדָדָם בֶּן הַמֵּת. Die entsprechenden Worte des Originals יִבְנֶה אֵן יִכְסֵּן בֶּד הַזֶּן bedeuten nicht, wie Wolff (a. a. O. S. 77) meint, „ist es nöthig, dass er es für etwas Gutes halte“, sondern „ist es nöthig, dass er darüber gut nachdenke“. Bei I. T. ist also הַמֵּת Druckfehler für הַמֵּת.

S. 78, Z. 5. In מֵה מֵה שָׁאן לוֹ בְּהִדָּה ist מֵה Druckfehler für מֵה.

S. 79, Z. 12. Dass הַם Druckfehler ist für הָאָה, bemerkt bereits Wolff (S. 77).

Das. Z. 28f. Die Verbesserung und richtige Erklärung dieser Stelle nach dem Original siehe bei Wolff a. a. O., S. 77f. Danach ist Guttman S. 171 zu berichtigen.

S. 80, Z. 1f. Dass hier zwischen der ersten und zweiten Zeile nach der ed. pr. einzuschieben ist: בְּטוֹב לִמֵּי שֶׁלֹא יִפְסֹחַ, hat bereits Guttman (S. 172 Anm. 1) angegeben. Es ist aber zum richtigen Verständniss der Stelle noch nothwendig, nach dem letzten Worte, d. h. zwischen בְּטוֹב und בְּטוֹב, dem Originale (אֲזַל כֵּן) entsprechend, אֲזַל hinzuzufügen.

S. 81, Z. 1. **ההגדה**, welches Wolff (a. a. O. S. 79) für einen unberechtigten Zusatz erklärt, entspricht der von Landauer (S. 158, Note 7) angeführten LA. **الحقيقه الخبر**.

Das. Z. 12f. Zwischen **כי אם** und **הדבר** muss nach dem Original das Wort **שם** eingeschoben werden. Vgl. Bacher, a. a. O., S. 12, Anm. 4.

Das. 15. Die Worte **כל מין וכל אש אל מניו** geben keinen rechten Sinn. Im Original heisst es aber dafür:

**يضمر كل نوع وكل شخص الى جنسه** Das ist klar. „Er (der Leser) soll jede Species und jeden (dazu gehörigen) Einzelfall dem betreffenden Genus unterordnen.“ Für **אל מניו** wird also **אל סוגו** zu setzen sein.

Das. Z. 25f. Nach **מתקנת העולם וטובותיו** ist, wie bereits Bacher (a. a. O. S. 27, Anm. 5) bemerkt hat, zu ergänzen: **לעונש נדמה לו כמעשה מתקנת התורה**. Zu der hier gegebenen Erklärung von Jes. 6.10 vergl. die Uebersetzung dieses Verses in S.'s Tefsir (herausgegeben von Dérenbourg in Stades Zschr. f. d. alttest. Wissenschaft, Jahrg. 9. 1889).

S. 82. Z. 6 v. u. Dass nach **אפילו המלך** die Worte **דרך לבו** ausgefallen sind, hat Wolff (a. a. O., S. 79) richtig bemerkt. Es muss jedoch nach dem Original (**سبيل قلبه ان يكون**) noch **שידה** hinzugefügt werden.

#### V.

S. 85. Z. 14 Statt **מצאתי** ist **מצאתיו** zu lesen.

Das. Z. 19 die Worte **בעבור שהרגלנו בו החשבון** entsprechen weder dem **من حيث عهده قريب . . .** des Landauer'schen Textes, noch der von ihm (S. 168, Note 1) angeführten LA.

**عودنا به الحساب (من حيث) عهدها الحساب** I. T. hat vielleicht **الحساب** gelesen. Jedenfalls ist **החשבון** hier im Sinne von „denken“ zu fassen, „da wir einmal gewohnt sind uns beim Denken, d. h. zur Aufbewahrung des Gedachten, der Schrift zu bedienen.“

Das. Z. 21 **נבולו** ist Druckfehler für **נמילו**. Ebenso ist **רעת** (das. Z. 25) Druckfehler für **שת**; vergl. Wolff a. a. O., S. 80.

Das. Z. 5 v. u. Nach **לצדיקים** ist wie Wolff (a. a. O.) richtig

angiebt, nach dem Original zu ergänzen: כִּאֲדָר כִּאֲמָרוֹ מִה רֵב טוֹכֵךְ . . . . אֲשֶׁר צִפּוֹת לִירֵאָדָךְ וְכָל הַחֻבּוֹת שִׁמְדוֹת . . . . Vergl. auch Bacher a. a. O. S. 30, Anm. 4.

S. 86, Z. 3. Statt מוֹפְרֵשׁ לְכֹד hat die ed. pr. richtig מוֹפְרֵשׁ לְכֹד welches dem حدة على معزول des Originals genau entspricht.

Das. Z. 18 כִּאֲדָר כִּאֲמָרוֹ מִה רֵב טוֹכֵךְ. Nach כִּאֲדָר ist כִּאֲר zu ergänzen (= وعلى ما شرح).

S. 87, Z. 6 u. 7 v. u. אֲמָרוֹ אֲשֶׁר אֲמָרוֹ. Zwischen אֲשֶׁר und אֲמָרוֹ sind mehrere Worte ausgefallen. Die Stelle lautet in unsrem arab. Texte wie folgt: أَجْبَنَاهُ بِجَوَابِنَا الْأَوَّلِ: الَّذِي فِي أِبْتِدَاءِ الْخَلْقِ فِي دَارِ الْآخِرَةِ وَقَلْنَا نَسِيْبُوهُ بِتَشْوِيبَتِهِ: الرَّאِشُونَ أֲשֶׁר [بَعْنָן הַתְּחִלָּת הַבְּרִיאָה בְּעוֹלָם הַבָּא ב] אֲמָרוֹ. Gemeint ist die Antwort, die S. in dem Vorwort zum III. Capitel und am Anfang des IX. Capitels auf die Frage giebt, warum der Mensch nicht lieber gleich in die zukünftige Welt hineingeschaffen wurde. Wolff (a. a. O. S. 81f) hat, durch die fehlerhafte LA. seines arab. Textes irregeleitet, die Stelle gänzlich missverstanden.

Das. Z. 5 v. u. ist דְּהַטְבָּה Druckfehler für דְּהַטְבָּה. Die von Wolff a. a. O. vorgeschlagene Emendation in הַטְבָּה oder הַטְבָּה ist unnöthig.

S. 88, Z. 2. Ueber den hier nach יִאֲשִׁדּוֹ ausgefallenen Satz vergl. Wolff a. a. O. S. 82 u. Guttman a. a. O. S. 184.

Das. Z. 18ff. (Landauer S. 175) אֲךְ הַעֲבִיר הוּא אֲשֶׁר יָדָר לוֹ מַעֲזָה אחת לא יעברנה כל ימי חייו שאם יסכים בזולתה או חלק בה לא יקצר בואת כלל. Diese Worte, die Guttman (S. 184) etwas ungenau wieder giebt, sind folgendermassen zu übersetzen: „Ein Gottesdiener ist aber derjenige, der sich vorgenommen hat, ein bestimmtes Gebot niemals zu übertreten, mag er auch mit anderen Geboten bald in Uebereinstimmung, bald in Widerstreit leben, dieses verletzt er unter keinen Umständen“. Auf einen solchen Gottesdiener bezieht S. die Worte der Mischnah Qidd. I, 10 כל הַעֲבִיר הוּא אֲשֶׁר יָדָר לוֹ מַעֲזָה, die er nach Jeruschalmi 61d erklärt: Wer ein Gebot unverbrüchlich beobachtet u. s. w. — Es ist be-

merkenswerth, dass S. in der Erklärung dieser Mischnah nicht dem Babli (39b), sondern dem Jeruschalmi folgt. Auf die Schwierigkeiten, die diese Jeruschalmi-Stelle bietet, und auf die Art, wie dieselben etwa gehoben werden könnten, einzugehen, muss ich mir hier versagen.

Das. Z. 24f. Die Worte **אבל מי שלא הגזח מצוה שלא עבר עליה** sind von Wolff (a. a. O.) missverstanden worden. Sie entsprechen genau dem **من لم يبق وصية حتى تركها مرة** des Originals und bedeuten: „wer auch nicht ein einziges Gebot übrig gelassen hat, das er nicht (wenigstens) ein Mal übertreten hätte.“ So scheint S. auch die Fortsetzung der oben citirten Mischnah **אחת** aufgefasst zu haben.

Das. Z. 27f. Hier sind nach **מהמנות** durch Homoioteleuton einige Worte ausgefallen, die nach dem Original etwa so zu ergänzen sind: **כי מצוה מהמנות [הפריו בה וחורל הוא ממנה ושמצוה מהמנות] קצתו** כה.

S. 89, Z. 15. Statt **בעולם הזה** ist nach dem Original **בשני העולמים יחד** (في الدارين جميعا) zu lesen: Dass in der darauffolgenden Zeile **עולמית** im Sinne von „diesseitig“, „in dieser Welt“ zu verstehen sei, hat Wolff (a. a. O. S. 83) richtig bemerkt.

Das. Z. 8 v. u. **וכאשר ישלמי אלה הד'**. Das dem Worte **ישלמי** entsprechende arab. Wort, welches Landauer (S. 178) nicht zu entziffern vermochte, ist sicher **كملت** zu lesen.

S. 90, Z. 7f. Bei Landauer fehlt hier ein ganzer, den Worten **היה תשובתו . . . . . אחד בן לשנות** entsprechender Passus. In II ist die Stelle folgendermassen paraphrasirt: **ואפריש ואומר** **בין שחוק את אמותיו בחוק מפעל התשובה כבר נתפדו (נתכפרו) לו עונותיו אבל אם ישוב מצדקתו וינשה חטא כבר אין רשע מפסיד העובתו.**

S. 93, Z. 4 ist **ידמו** Druckfehler für **ידמו**.

Das. Z. 15. Statt **כי אם ינש** ist dem Originale entsprechend **כי אם ינש** zu lesen; vgl. Bacher a. a. O. S. 9, Anm. 2. (**ولاعقاب**)

Das. Z. 17 bedeutet **חדש (= فابديع)** „und stellt neue (von der Ueberlieferung abweichende) Ansichten auf“. II hat dafür: **ובודה מלכו דבר מדה או משנה**.

S. 93 letzte Zeile u. S. 94 Z. 2 bedeutet בדרגל nicht wie Gutm. (a. a. O. S. 192f) übersetzt „gewöhnlich“, sondern „durch die Gewohnheit“. S. meint: Wer Andere zur Sünde verleitet hat, dessen Umkehr wird nicht mehr durch die Gewohnheit, d. h. durch sein Verharren in derselben, zu einer vollkommenen, und umgekehrt kann derjenige, der Andere zur Tugend angeleitet hat, nicht mehr ein gewohnheitsmässiger und darum vollendeter Sünder werden. In der angeführten Stelle von Jeremia 2, 33: מִה הֵטְבִי דְרֶכְךָ לִבְקֶשׁ אֲדֹבָה לִכֵּן נִם אֵת דְּרִישָׁתְךָ scheint S. מִה als Negation aufzufassen (vergl. meine Ausgabe der ersten 20 Capitel von Saadia's Psalmen-übersetzung, Breslau 1884, S. 27, Anm. 2) und den Vers so zu erklären: Du wirst Deinen Wandel nicht mehr, (Gottes) Liebe suchend, verbessern, da Du im Bösen sogar Andere Deine Wege gelehrt hast. Bei Landauer (S. 187 Z. 2 v. u.) ist אֵל zu streichen und בְּלִעָדָה statt בְּלִעָדָה zu lesen.

# VI.

Aus den Worten כִּי הִתְחַלֵּת נֶפֶשׁ הָאָדָם בְּלִבּוֹ folgt Horovitz (a. a. O. S. 25), dass nach S. die Seele nicht von aussen in den Menschen eintrete, sondern in ihm geschaffen werde. Das kann aber S. unmöglich gemeint haben, denn eine solche Ansicht würde dem von ihm selbst weiter unten (S. 100) angeführten Wortlaute der h. Schrift (Gen. 2, 7), wo ausdrücklich von einem Einhauchen der Seele die Rede ist, geradezu widersprechen. Wir haben es hier aber sicherlich mit einem Uebersetzungs-

fehler I. T.'s zu thun. Die arabischen Worte: عَرَفْنَا رَبَّنَا . . . أَنَّهُ مَبْتَدَأُ نَفْسَ الْإِنْسَانِ فِي قَلْبِهِ bedeuten: „Unser Herr hat uns kundgethan, dass Er der Schöpfer der Seele des Menschen in seinem Herzen sei,“ d. h. dass Er die Seele geschaffen, die im Herzen des Menschen ihren Wohnsitz hat. Dies entspricht genau dem angeführten Verse (Zach. 12, 1) וַיִּצְרֵם רֹחַ אֱדָם בְּקִרְבּוֹ (Zach. 12, 1) und so übersetzt auch II richtig: הָיָה אֲנִי אֱלֹהֵינוּ . . . שֶׁהָיָה יִצְרֵם רֹחַ אֱדָם בְּקִרְבּוֹ. I. T. las מִבְּתָא (= initium) und über-

setzte deshalb **התחלה**. Es ist aber **مبتدأ** (= incipiens) zu punktiren. Vielleicht ist ausserdem im Original statt **بقلبه**, dem hebr. **בקרבו** entsprechend, **بقربه** zu lesen, welches Wort in demselben weiteren Sinne von „in seinem Innern“, den es im Hebräischen hat, gebraucht sein könnte. S.'s Vorliebe für derartige, in beiden Sprachen gleichklingende Ausdrücke ist ja bekannt. Die allgemeine Bezeichnung **بقربه** würde hier auch deshalb besser passen, weil von dem Herzen als dem Centralorgan der Seele erst später (S. 98) die Rede ist.

Das. Z. 6. **חבר בינם ובין נפיהם חלקיהם**. Statt des sinnlosen **חלקיהם** muss es nach dem Original (**وَجَارًا شَم**) heissen. Seele und Körper werden wieder vereinigt und zusammen, je nach ihrem Verdienst, belohnt oder bestraft werden. Vgl. die ausführliche Besprechung dieses Punktes weiter unten (Slucki, S. 103, Landauer S. 207). I. T. las offenbar **وَأَجْرًا شَم** statt **وَجَارًا شَم**. II hat **וְיָבִיאָהּ וְהָאֵם**, was wahrscheinlich durch **במשפט** zu ergänzen ist (vergl. Qoheleth 12, 14).

S. 97, Z. 12 v. u. Ueber den hier bei I. T. ausgefallenen Passus siehe Wolff a. a. O. S. 85 und Horovitz a. a. O. S. 27, Anm. 46. II hat richtig: **אֵלֶּה הֵיחָה הַנֶּפֶשׁ חֶלֶק אֶחָד מִחֻלְקֵי הָאָרֶץ לֹא**. Hitha Yehia LeNeshot Hame'asah (I. Hitha Yehia LeNeshot Hame'asah). Hitha Yehia LeNeshot Hame'asah.

S. 98, Z. 12: **וְכִאֲשֶׁר יִתְחַבֵּר לְעוֹף**. Bei Landauer (S. 195) steht dafür **فَالذَّا جَامَعَتِ النَّفْس**. Selbstverständlich muss **الذَّا** in **الجسم** emendirt werden.

S. 99, Z. 16 v. u. Statt **לֹא הָיָה עוֹשֶׂה** ist, wie Wolff a. a. O. bereits bemerkt hat, **הָיָה הָיָה עוֹשֶׂה** zu lesen. Das. Z. 5 v. u. ist statt **וְכִאֲשֶׁר בָּאֵרְנוּ בְּמִי בָרַ** zu lesen **וְכִאֲשֶׁר יֵשׁ בְּמַעֲשֵׂה בְּרִאשִׁית**.

S. 100, Z. 15 v. u. **וְכִן הָיָה שְׂנִידִים נִמְלֵא אֶת הָעוֹשֶׂה**. Statt **הָעוֹשֶׂה** ist nach der ed. pr. **וְעוֹשֶׂה** zu lesen. Seele und Körper sind zusammen ein und derselbe Gegenstand der Belohnung und der Bestrafung (**נִמְלֵא אֶת הָעוֹשֶׂה**). Bei Landauer (S. 200) ist demnach **وَأَحَد** in **وَأَخَر** zu emendiren.

S. 101. Z. 1f. Zu . . . למלאכה כונה siehe Wolff a. a. O. S. 87. Ebenso zu לקצת הנביאים (das. Z. 9 v. u.).

S. 102, Z. 11 v. u. הוֹק ist Druckfehler für הוֹק „Schaden“. „Obgleich er (der Engel) ihm (David) keinerlei Schaden zuzufügen Miene machte.“ Dem unmittelbar darauffolgenden אך הבהילו חַפ ואַחַל ואַרְעֵדוּ entspricht im Landauer'schen Texte:

I. T. las offenbar כִּיף (כִּיף) statt חַפ (כִּיף). II hat נפחד נפחד, scheint also auch חַפ gelesen zu haben.

Das. Z. 4. fehlt zwischen לא היה und מי das Wort ידע (= לא ידע).

S. 103, Z. 1 u. 2 ויהיה הוֹך ממנה מקום שמירתו למעלה והעבור למטה. Diese Worte sind unklar und könnten leicht zu dem Missverständniss Anlass geben, als ob nach S. die einzelne Seele einen hellen und einen dunklen Theil habe. Statt des Singulars ist aber hier nach dem Original der Plural zu setzen und die Stelle muss somit folgendermassen lauten: ויהיה הוֹכוֹת ממנה מקום שמירתן למעלה והעבורות למטה.

Das. Z. 11. Nach במעט רוב ist dem Original entsprechend noch hinzuzufügen: לה ותקשה עליה כפי הראוי לה.

Das. Z. 22. ואמרו על כל נעלם רוצה בו מה שהוא נעלם ממנו מענין. Zwischen מענין und הנפש hat das Original التزوير والتسويد. Landauer (S. 207, Note 4) glaubt

التسويد in التزويد emendiren zu müssen. Demnach würde S. die Worte על כל נעלם (Qoheleth 12, 14) so erklären: „Was uns Menschen von der Falschheit und Heuchelei der Seele verborgen bleibt, ist dem Schöpfer bekannt.“ Das passt aber weder zu der Fortsetzung des Verses אם טוב ואם רע, noch zu den Ausführungen S.'s, in denen nicht nur von Bestrafung der Schuld, sondern auch von Belohnung des Verdienstes die Rede ist. In II lautet nun die Uebersetzung dieser Stelle folgendermassen: על כל נעלם. מלמד שכל נעלם ונסתר ממנו מן כדורו (כדירתה). (I. לבוא). וקדירתה כבר הם גלויים וראים לנפש (לבוא). Das Wort וקדירתה entspricht dem arab. التزويد „Verdunkelung“. Das hierzu einen Gegensatz bildende כדירתה „Klärung“, „Läuterung“ kann

nicht die Uebersetzung von **التزوير** sein. II hat also offenbar **التزوير والتسويد** gelesen, und diese Lesart ist unzweifelhaft richtig. S. führt am Anfang des 5. Capitels (Slucki S. 85, Landauer S. 167) aus, dass die guten Handlungen eine klärende und läuternde, und umgekehrt die bösen Handlungen eine trübende und verdunkelnde Wirkung auf die Seele ausüben (**כי הוכיח כשרבו לנפש תוך ותאיר = (صفت واستنارت) וכאשר ירבו עליה השעות תעכר ותחשך**) und dass diese Wirkung dem Menschen wohl verborgen bleibt, vor Gott aber offenbar ist. Denselben Gedanken wiederholt er auch im 6. Capitel (Slucki S. 99, Landauer, S. 197): **כי העבודות יוספו בעצמה אור והשעות = (نقدّر جوهرها وتسوده)** מקדירים עצמה ומשחירים אותה (= **על כל נעלם אם** dementsprechend erklärt er nun hier die Worte **אם** „Gott richtet den Menschen je nach der, uns verborgenen, aber Ihm bekannten, Klärung oder Verdunkelung, die derselbe durch Uebung von Tugend oder von Laster seiner Seele verursacht hat.

Das. Z. 14 v. u. **... שתושם נשם**. Die Verbesserung dieser arg verstümmelten Stelle siehe bei Horovitz a. a. O. S. 63, Anm. 124. II übersetzt sehr frei: **ואמרו היכן תהיה** **הנפש בעת ציאתה מן הגוף ואמר רוב האנשים האומרים שהיא כנשם האור ורוב האומרים שהיא מקרא (מקרה) ל כלם מאמינים שבזמן ציאתה תכלה ותאבד**.

S. 104, Z. 7. **הם שוקדים כאילו הוא לבושם**. Dass **הם שוקדים** für das arab. **وهم ملازمون** hier falsch ist, hat Wolff (a. a. O. S. 89) nachgewiesen. Es muss vielmehr **הם מחזירים** heißen. Aber auch **כאילו הוא לבושם** ist unrichtig, und statt dessen ist, dem Originale (**كانهم لباسها**) entsprechend, **כאילו הם לבושה** zu lesen. So heisst es auch in S.'s Uebersetzung des Buches Hiob (ed. Cohn, Altona 1889) an der hier angeführten Stelle (Hiob 38, 14): **فهي تتكلم كطين الخانم وهم منتصبون عليها** **كانهم لباس لها** **הם דבוקים הצמודים [אליה] כלבוש: (ואנשלת הדבוקים לבשר אדם**.



S. 101, Z. 16. תיחם איתו פנם על הראשון לבדו. Hier muss nach dem Original ergänzt werden: ופנם על השני לבדו ופנם על השלישי לבדו.

Das. Z. 6 v. u. Dass hier zwischen במדה הדיא ברעתו und ברעתו mehrere Worte ausgefallen sind, hat Wolff (a. a. O., S. 87) richtig angegeben. Seine Besprechung dieser ganzen Stelle von שיעמדם על האמת (S. 102, Z. 2) ist aber so unklar und voll von Missverständnissen, dass ich eine ausführliche Erörterung darüber für geboten halte. Die bei I. T. an der bezeichneten Stelle fehlenden Worte sind zunächst folgendermassen zu ergänzen: כי יש פנמים שמיסיף במדה הדיא [או מחבר ואין המדה הדיא אגלין] ברעתו bedeutet nicht „durch den Umstand erzeugt, dass er weiss“, sondern „in seinem Wissen.“ Die Worte כי ידעתו אינה שונה אמרת הרבר sind nicht mit Guttman (a. a. O. S. 207 f.) zu übersetzen: „Denn das Wissen Gottes übt ja keinen Einfluss auf das Sein der Dinge aus“, sondern „da ja sein (Gottes) Wissen der Wirklichkeit nicht widersprechen kann.“ והחסרון (S. 102, Z. 1) ist zu dem vorausgehenden בקץ הימים zu ziehen<sup>1)</sup> und statt אשר ist, wie auch schon Wolff bemerkt, ואשר zu lesen. Statt יסבור (S. 101, letzte Zeile) hat die ed. pr. richtig נסבור (= نعتقد). Die von Wolff für Ibn Tibbons הוא אשר ידע (S. 102, Z. 2) aus der Oxforder HS. angeführte LA. هو الذي يعمل ist falsch und beruht natürlich nur auf einem Schreibfehler (يعلم statt يعمل). S. will hier eine Schwierigkeit beseitigen, die für das Vorherwissen Gottes darin zu liegen scheint, dass einerseits jedem Menschen ein bestimmtes Lebensmass zugeteilt ist, und andererseits dieses Mass in gewissen Fällen von Gott verlängert oder verkürzt werden kann. Ähnlich wie oben in Bezug auf die Willensänderungen der Menschen (Slucki S. 79, Landauer S. 104 f.) drängt sich ihm hier die Frage auf, wie das Vorherwissen Gottes mit der Möglichkeit einer Veränderung des ursprünglich bestimmten Lebensmasses in Einklang zu bringen sei. Und gleichfalls in ähnlicher Weise wie dort sucht S. auch hier

<sup>1)</sup> Vergl. die von Landauer S. 203, Anm. 7 angeführte LA. الرياسة في الاجل والنقصان

die Schwierigkeit dadurch zu heben, dass er sagt: das Wissen Gottes bezieht sich auf die endgiltige und wirkliche Lebensdauer des Menschen, während unter dem ursprünglichen Lebensmass nur die jedem Menschen von Gott zugetheilte Lebenskraft zu verstehen sei, vermöge welcher er im natürlichen Lauf der Dinge eine bestimmte Reihe von Jahren leben würde.

Ich lasse nunmehr eine möglichst wortgetreue deutsche Uebersetzung der ganzen, von Wolff so arg misshandelten Stelle folgen: „Ferner sage ich, dass er (Gott) zuweilen dieses Lebensmass vermehrt [oder vermindert. Dieses Lebensmass besteht aber für mich nicht] in seinem Wissen, dass die Seele in dem Körper verbleiben werde, (d. h. ist nicht die von ihm gewusste Lebensdauer) — da ja sein Wissen nicht der Wirklichkeit widersprechen kann. Vielmehr ist für mich dieses der Vermehrung und Verminderung fähige Lebensmass nur das Mass der Kraft, die er dem Körper zugetheilt hat. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, dass Gott jeden Menschen bei seiner Erschaffung mit einer grösseren oder geringeren Kraft ausstattet. Das Mass der (natürlichen) Dauer dieser Kraft heisst nun Lebensgrenze. Gott kann aber diese Kraft so vermehren und stärken, dass sie z. B. ausser den 70 Jahren noch weitere 30 Jahre dauern, und wiederum kann er sie auch so schwächen und zerschmelzen, dass sie mit 40 Jahren aufgelöst sei. In diesem Sinne haben wir uns die Erweiterung der Lebensgrenze und deren Einschränkung zu denken. Was alsdann an Leben sich für den Menschen ergibt, nach der Erweiterung oder Einschränkung, ist diejenige Lebensdauer, von der sein Schöpfer wusste, dass er sie ihm in Wirklichkeit verleihen würde.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> שִׁנְיָהּ (S. 102, Z. 2) bezieht sich auf das in der vorhergehenden Zeile stehende דְּרִיזִים. Nachdem ich die obige Auseinandersetzung niedergeschrieben hatte, bemerkte ich, dass Horovitz in seinem vortrefflichen Buche über Saadiah Psychologie (S. 62, Anm. 121) diese schwierige Stelle ebenfalls eingehend besprochen und bezüglich der nöthigen Textverbesserungen bereits das Richtige angegeben hat. Da ich mich jedoch im übrigen seiner Auffassung der Stelle nicht anschliessen kann, so habe ich keine Veranlassung das von mir Gesagte zu ändern.

# Geniza-Fragmente

VON

M. Gaster.

---

In den letzten Jahren seines Lebens hat unser, der Wissenschaft und dem Freundeskreise zu früh entrissener, seliger College und Freund, seine Aufmerksamkeit den Fragmenten zugewendet, welche während der verflossenen 10—12 Jahre ihren Weg aus der Genizah in Alt-Cairo nach Europa gefunden hatten. Wer war mehr dazu berufen, als Kaufmann, ausgerüstet mit einer kühnen Combinationsgabe und mit einem fast prophetischen Scharfblick, die sichtende Hand daran zu legen, und das tiefe Wissen in den Dienst der Entzifferung der zahlreichen litterarischen Probleme zu stellen, welche diese Fragmente dem Forscher bieten? Wer würde es besser verstanden haben, die fast unsichtbaren Fäden, die von einem Fragment zum andern sich ziehen, aufzufinden, zu verknüpfen und daraus einen Knäuel zu rollen, der uns sicher aus diesem Labyrinth herausgeführt hätte? Leider war es weder ihm noch uns beschieden! Ich glaube daher ganz im Sinne des Verblichenen zu handeln, wenn ich nun ein Häuflein solcher Fragmente hier veröffentliche. Der Verlust wird uns dadurch noch näher gerückt. Denn obzwar ich mich auf eine kleine Anzahl von den zahlreichen Fragmenten, die sich in meinem Besitz befinden, beschränke, so bieten auch diese wenigen, aus einer grösseren Masse herausgegriffenen, nicht wenige Probleme und nicht geringe Schwierigkeiten. Diese werden nur dann befriedigend gelöst werden können, wenn ein Corpus der Fragmente erschienen sein wird.

Aus den Stücken, die ich besitze, die selten grösser als ein Blatt, öfter aber nur ein Theil davon sind, habe ich nur einige herausgegriffen, die mir von besonderem Interesse erschienen sind. Ich habe sie hier ganz genau nach den Originalen abgedruckt. In den seltensten Fällen habe ich mir erlaubt Conjecturen zu machen, oder kleinere Lücken auszufüllen. Es ist nicht immer ein zu empfehlender Vorgang. Man setzt seine eigene Interpretation als sicher voraus, und verhindert dadurch in vielen Fällen gerade da das freie Spiel der wissenschaftlichen Erkenntniss. Es handelt sich uns in erster Reihe darum, ein genaues Bild von dem Bestande des Erhaltenen zu gewinnen, genau festzustellen, was da ist und in welchem Umfange sowohl, als auch in welcher Form das Vorhandene in diesen Fragmenten erscheint. Eine falsche Conjectur kann leicht auf falsche Fährte leiten, besonders wo wir, wie in diesem Falle mit Texten aus dem zehnten, elften, zwölften und dreizehnten Jahrhundert zu thun haben. Es eröffnet sich uns ein Einblick in eine Welt, von der bisher nur wenig an uns gelangt war, und noch Alles zu erfahren ist. Ich erwähne z. B. die Frage nach der Würde und Stellung der „Negidim“ in Cairo und Aegypten im Allgemeinen. Zwar haben einige schon Schlüsse gezogen und die Frage nach eigenem Gutdünken gelöst. Wie wird sich dieses Resultat zu dem Document verhalten, welches ich hier als No. IV veröffentliche, aus welchem hervorgeht, dass dieser Titel auch dem „Patischah“ im Jahre 1209 — letzteres an und für sich ein merkwürdiges Factum — beigelegt wird! Um eine andere Frage zu berühren. In jüngster Zeit wird viel vom Rabbenu Hananel geschrieben und conjiert, dass er seinen eigentlichen Namen Elhanan in Hananel geändert habe, da ein Brief von einem Huschiel ben Elhanan in der Genizah aufgefunden wurde, welcher an Schemarya ben Elhanan gerichtet worden ist. Nun finden sich aber andere Documente mit dem Namen Hananel unter den Documenten der Genizah, und ausserdem wird die Zahl unbekannter Namen sehr beträchtlich vermehrt.

Die mannigfaltigsten Gebiete der jüdischen Litteratur sind in diesen Fragmenten vertreten. Ich musste eine Auswahl

treffen und habe mich darin von dem Interesse, welches bestimmte Fächer für mich haben, einigermassen leiten lassen. Besonderes Gewicht habe ich auf die Aramäischen Fragmente gelegt. Die Auffindung der Hss. in Jemen mit der eigenthümlichen Vocalisation, die von der herkömmlichen eine etwas verschiedene Tradition zu repräsentiren scheint, hat mich speciell auf solche Fragmente fahnden gemacht. Einerseits wird unsere Kenntniss der, wie es sich herausgestellt, sehr umfangreichen aramäischen liturgischen Litteratur dadurch bereichert, und andererseits, wenn diese Fragmente mit Vocalzeichen versehen sind, so erleichtern sie einen Vergleich mit dem anderen System und setzen uns in den Stand, die ältere Form der traditionellen Aussprache so weit als möglich zu fixiren. Ich habe daher mein Augenmerk besonders auf aramäische sowohl vocalisirte als unvocalisirte Texte gelenkt, und ich biete hier eine ziemlich reiche Auswahl. Sie gehören alle spätestens dem elften oder zwölften Jahrhundert an, und ich glaube sogar, dass der Text No. 1 viel älter ist. Sowohl die Sprache, welche sich eng an die des Targum zu den Propheten anschliesst, als auch die Form der Buchstaben und der ganze Ductus weisen auf ein sehr hohes Alter hin. Da ich datirte Documente in ziemlicher Anzahl habe vergleichen können, so erscheint dieser Text von paläographischem Gesichtspunkte allein auch viel älter als irgend eines der bisher bekannten datirten Documente.

An diese rein armäischen Texte, deren genauere Beschreibung weiter unten folgt, schliessen sich einige Beispiele alter hebräischer Liturgie an. Die mystische Litteratur ist durch ein Fragment aus den „Hechaloth“ vertreten. Drei halachische und aggadische Fragmente sonderbarer Natur und einige historische Documente folgen, und zwar Listen von Verstorbenen, für welche Gebete gesagt werden sollten, „Haschkaboth“ für Männer, die fast ganz unbekannte Grössen sind, darunter ein Märtyrer. Dann Briefe, in einem figurirt „Sahib Alschora“ wohl „Savasorda“ oder „Abraham bar Chiya“ und ein anderes, ein Schriftstück wahrscheinlich von R. Hananel an eine unbekannte Person adressirt. Den Schluss macht ein

Fragment von **כִּמְהַ מְרִלִּיקָן** mit biblischen Accenten versehen und **חֻקֵּי הַשֵּׁר**! Jedes einzelne Stück soll etwas Neues bieten und dadurch unseren Gesichtskreis erweitern helfen.

Eine genauere diplomatische Beschreibung jedes einzelnen Textes folgt nun und ich beginne mit Text No. 1. Zu bemerken ist, dass ich beim Abdruck mich streng am Originale halte. Die Zeilenzahl ist stets durch einen senkrechten Strich angegeben und die Lücken, sowohl wo sie kurz war n, durch Punkte angedeutet; als wo sie fast die Hälfte der Zeile umfassen. Es wäre vielleicht zweckmässiger gewesen einen leeren Raum zu lassen, um Zweideutigkeiten zu vermeiden. Eigenthümlichkeiten der Orthographie etc. sind durch einen Strich unter den Buchstaben angedeutet: der Strich darüber ist dem Originale nachgeschrieben.

No. I. Ein Doppelblatt Papier 12 x 16 cm, die ersten zwei Seiten je 18, die letzten je 19 Zeilen per Seite. Sehr alte hängende Quadratschrift. Die Form bestimmter Buchstaben wie die **ס** : **ס** und andere erinnern an die ältesten Bibel-Codices. Mit diesen hat auch diese Hs. das Factum gemein, dass Abkürzungen durch Verstümmelung des letzten Buchstaben wie bei **ט** und **ס**, wo die Endstriche ausgelassen sind, angedeutet werden. In seltenen Fällen sind Vocalzeichen hinzugefügt, nach dem sogenannten Tiberianischen oder besser infralinearen System. Eine einzige Ausnahme macht das Wort **פִּרְנִים**, welches mit superlinearen Vocalen versehen ist. Ein solcher gemischter Gebrauch von beiden Systemen ist durchaus nicht selten. Ich habe eine ganze Anzahl von Documenten, wo beide nebeneinander gebraucht werden, auch dort, wo der Text entweder rein hebräisch oder rein aramäisch ist. — Was nun den Inhalt betrifft und die Sprache, so ist letztere unzweifelhaft palästinensisch, so ergiebt sich aus dem Vergleiche mit dem Prophetentargum und aus der Thatsache, dass die diesem Dialekte eigenthümlichen Formen hier erscheinen. Wie sich aus den Schlussworten zu ergeben scheint, so haben wir es mit einer poetischen Ausschmückung des ersten Theiles des Kaddisch zu thun, ein Art Targum zum Satze: **וְאֵלֶּיךָ מְרִדְקָה**

וִיקְרָב מִשְׁחֵה, welcher sich im sephardischen Ritus erhalten hat, und sich auch noch in dem Kaddisch am Friedhofe findet. Dieses „Targum“ wurde wahrscheinlich am achten Tage Pesah vorgelesen, wo auch der „Auszug“ und die „פסח“ vorgelesen werden. Darauf deutet auch, wie ich glaube, das Stück No. II hin, ein aramäisches Gedicht mit alphabetischem Acrostich, bisher unbekannt, welches dasselbe Thema behandelt wie die aramäischen Piyutim in den alten Riten, wo sie als „Reschut“ bekannt sind. Eine Anzahl derselben enthält z. B. das Mahzor Vitry p. 159 ff.

No. III. Papierfragment, oberer und unterer Theil fehlt, schlecht erhalten, Breite 12 cm. Höhe 5—9. Cursive Hand. Ein Fragment aus Targum Onqelos zu Genesis 30, v. 33 ff. Vom hebräischen Texte werden nur die Anfangsworte der Verse gegeben, in manchen Fällen werden die aramäischen Worte punktirt und in einem Falle, am Ende von v. 36, steht ein „Sof Pasuq“. Die Vocalisation stimmt im Ganzen mit der superlinearen überein!

No. IV. Papier 10 × 9 cm. Ursprünglich aber gewiss ein viel längerer Streifen als 10 cm, denn es ist eine arabische Quittung oder das Concept dafür, von der die linke Hälfte abgerissen ist. Das aramäische Fragment ist auf der Rückseite geschrieben, von derselben Hand, die das Document geschrieben hat und ist somit eines der ältesten datirten Fragmente des Targum. Merkwürdig ist die Schreibung des Namen Gottes, der als doppeltes Jod mit einem dritten in der Mitte aber darüber und ausserdem noch ein langer Strich von links unten aufwärts, der durch das dritte Jod quer hindurchgeht und weit nach rechts verlängert ist. „יֵהוָה“ ist als Ligatur geschrieben. In Bezug auf den arabischen Theil habe ich schon oben darauf hingewiesen, dass wir hier den „Patischa“ als „Nagid“ bezeichnet finden.

No. V. Papier ein Blatt, 17 cm lang und ursprünglich mindestens 12—13 cm breit, die rechte Hälfte ist aber fast ganz weggerissen und nur einige Zeilen haben sich ganz erhalten. Die Schrift ist ebenfalls cursiv. Dieses Blatt ist offen-

bar ein Fragment eines sogenannten Jerusalemitanischen Fragmententargum; und zwar das erste Blatt von Deuteronomium. Die Schrift sieht der von No. III ähnlich. Aus einem Vergleiche mit den bekannten Texten dieses Targum und den von M. Gisburger herausgegebenen (Das Fragmententargum, Berlin 1899) p. 61 ff. ergibt sich, dass unser handschriftlicher Text kürzer, archaischer und in vielen Punkten mehr enthält als sich unter den bisher bekannten Fragmenten erhalten hat. Alle diejenigen Worte und Stellen des Hebräischen Originals, wo unser Targum seine eigene Uebersetzung bietet, sind mit angeführt, so dass kein Zweifel darüber entstehen kann, auf welches Textwort es sich bezieht, und wir sehen daraus, dass die Anzahl der Varianten im „Fragmententargum“ ursprünglich viel grösser war, als wir sie jetzt besitzen. In einigen Fällen sind auch die Vocale angegeben. Leider ist dieser Text sehr fragmentarisch, und einige Zeilen auf der zweiten Seite sind fast ganz unleserlich. Nichts desto weniger ist es ein wichtiger Beitrag zur Frage des „Fragmententargum“.

No. VI. Papier 16 × 12 cm, je 12 Zeilen auf der Seite, sehr sorgfältig geschrieben. Die Zeile höchstens 9 cm und ein breiter leerer Rand rings um den Text. Die Schrift ist sehr alt, halb cursiv. Fragment von Propheten mit Targum. Der hebräische Text vocalisirt und mit Accenten versehen, das Targum ohne Accente, aber mit Vocalen und nach massoretischen Principien mit Angabe von Raphe durch einen Querstrich über den betreffenden Buchstaben und mit genauer Angabe der beiden Daggesch! Wir finden auch hier Hatep-Patah unter aramäischen Worten und auch Schewa Nah. Diese beiden letzten Eigenthümlichkeiten fehlen bekanntlich im superlinearen System. Da der Text, so weit ich es erfahren kann, nie eine „Haphtarah“ gewesen ist, so muss ich dieses Blatt als ursprünglich zu einem Bibelcodex gehörend betrachten. Da der hebräische Text ganz mit unserem massoretischen übereinstimmt, habe ich die Vocal- und Accentzeichen hier weggelassen. Merkwürdig ist die doppelte Schreibung des Gottesnamens sowohl mit drei Yod (י״י) als auch mit Yod-Vav-Yod (י״ו).



No. VII u. VIII. Papier, zwei Blätter (wahrscheinlich die inneren Blätter einer Lage)  $19 \times 13$  cm sehr sorgfältig geschrieben, tief-schwarze Tinte, fast wie die für die Thorarolle, an einigen Stellen abgesprungen aber doch leserlich. Es sind zwei „El melekh“, die sich anderwärts nicht finden, trotzdem sie stark an die aramäischen „El melekh“ und „Rahmana“ des jemenischen Gebetbuches erinnern. Sie finden sich aber nicht in den von mir verglichenen Codices, drei davon in meinem Besitze und auch nicht in den von Steinschneider (Berlin Catlg. 1878 p. 118 ff.) beschrieben. Diese beiden „Pizmonim“, denn so dürfen wir sie nennen, sind unzweifelhaft palästinensischen Ursprunges, schon die Bedeutung, die dem Worte „aşvan“ als „Ueberrest“ beigelegt wird, deutet darauf hin. Es sind je vierzeilige gereimte Strophen mit Refrain; No. VIII ist ausserdem noch ein alphabetisches Acrostich. Die Schrift ist nicht ganz cursiv. Hateph fehlt, und das Raphe-Zeichen ist nur in seltenen Fällen angegeben; ebenso Dagesch forte. Ein Wort, welches zu streichen war, ist mit einem Striche darüber versehen. Die Vocalzeichen habe ich ganz genau wie im Originale wiedergegeben.

Darauf beschränkt sich, was ich von aramäischen Fragmenten hier aufgenommen habe. Es sollen aber nur Specimina sein. Eine gründliche Untersuchung des gesamten Materiales unter den Fragmenten wird noch Vieles an's Licht fördern und uns einen lehrreichen Einblick gewähren in die weite Verbreitung und allgemeine Kenntniss des Aramäischen im Orient, welches in Europa fast ganz verschwunden war.

No. IX. Ein kleines Blatt, wahrscheinlich aus einem alten Gebetbuch, entweder Anfang von Lage B oder bloß Blatt „zwei“; denn an der äussersten rechten Ecke steht „2“ mit einem Punkt,  $12 \times 8$  cm. Alte hängende Cursivschrift. Interessant sowohl des Inhalts wegen, da es eine Variante zum ersten Abschnitt des Abendgebetes zu sein scheint, als auch wegen des Systems der Vocalisation, die zwar infralinear ist, aber eine Aussprache voraussetzt, welche der supralinearen genau entspricht und dieser zu Grunde zu liegen scheint. Besonders hervorzuheben in

diesem Zusammenhang ist die Verwechslung von Patah und Segol, die Nichtbezeichnung des Schewa Nah, des Dagesch und Hateph-Patah. Der Schrift nach zu urtheilen würde ich dieses Fragment nicht später als Anfang des elften Jahrhunderts setzen, wenn nicht schon früher. Ein zweites ebenso altes Fragment macht die Identificirung dieses liturgischen Stückes etwas zweifelhaft, denn es findet sich dort kurz vor einem Pizmon, worauf **אֵלֶּה כְּחֶרֶת אֶת אֲבִרְהָם וְ** folgt.

No. X. Papier 12  $\times$  13 cm, nur auf einer Seite beschrieben. Hängendes Cursiv und alt. Mit Ausnahme der zwei von mir auch mit Vocalen versehenen Worte ist der Rest ganz ohne irgend welches Vocal-Zeichen. Eine interessante Variante zu der jetzt üblichen Schlussformel der Amidah.

No. XI. Papier ein Blatt, dessen oberer Theil schräg von links nach rechts abgerissen ist. Der Rest misst 17 resp. 9  $\times$  15 cm., verhältnissmässig jüngere orientalische Cursivschrift. Der Inhalt entspricht Hechaloth ed. Jellinek, Bet-hamidrasch, III p. 103 ff., und zwar Capitel 26 §§ 4—6 und die letzten 10 Zeilen des Capitels. Der Schluss unseres Textes fehlt aber dort und ist auch von allen anderen Recensionen verschieden. Einigermassen ähnlich ist nur ed. Lemberg 1864 und Pietrokov 1883 (Cap. 26—27.)

No. XII. Papier 21  $\times$  12 cm. Auf der einen Seite der Anfang des, wie mir scheint, sonst unbekannten Werkes von Isak „bir“ Jehudah Gajath, von dem sich nur diese Zeilen erhalten haben. An der unteren linken Ecke stehen einige Notizen, die ich auch abdrucke, und auf der Rückseite ein, ursprünglich die ganze Länge des Blattes umfassendes Gedicht, das aber jetzt fast unleserlich geworden ist. Die Schrift ist orientalisches Cursiv und sieht den arabisch mit hebräischen Buchstaben geschriebenen älteren Documenten ähnlich. Sie sind nämlich alle etwas eckig.

No. XIII. Papier. Oberer Theil eines Blattes, von dem sowohl die linke Ecke abgerissen ist, als auch die untere Hälfte. Jetzt nur 10  $\times$  10 (ursprünglich wohl 13 cm breit). Nur auf einer Seite beschrieben. Sowohl Titel als Inhalt, wie ich glaube,

sonst unbekannt. Der Titel wird wohl das arabische „Hakadi wa-kadi“ הכדי וכדי sein, aber der hebräische Text ist genau so, wie ich ihn copirt habe. Es ist wahrscheinlich das erste Blatt einer grösseren Midraschsammlung, wenn die Worte auf der Rückseite, die mit Quadratbuchstaben geschrieben sind, im Gegensatz zu der cursiven Schrift des Textes selbst sich auf den Inhalt beziehen sollten.

No. XIV. Papier. Ein kleines Fragment  $11 \times 9$  cm, wahrscheinlich das erste Blatt von Leviticus, der ältesten Redaction des „Tanḥuma“ wie sich aus dem Vergleich mit ed. Buber ergibt. Wir sehen hier, wie der Text in alter Zeit anfang; und wie im Laufe der Jahrhunderte anderes Material sich langsam angeschlossen hat. Die untere Hälfte fehlt ganz. Interessant ist der Titel „Gaon“, der dem R. Tanḥuma hier beigelegt wird. Es wimmelt von Abkürzungen, und der Gottesname wird mit drei Jod geschrieben, zwei in einer Reihe und das dritte darüber in der Mitte. (י״י)

No. XV. Papier,  $13 \times 11$  cm. Auf der einen Seite hebräisch, auf der anderen in der Quere drei Zeilen mit arabischen Buchstaben geschrieben. Der hebräische Theil enthält eine Liste von Namen von Verstorbenen, um deren „Seelenruhe“ wohl gebetet werden sollte. Demselben Zweck scheinen auch die Listen zu dienen, die hier als No. XVI und XVII folgen. Da diese unzweifelhaft orientalischen und wohl lokalen ägyptischen Ursprungs sind und dem elften oder zwölften Jahrhundert anzugehören scheinen, so wird dadurch jedenfalls der christliche Einfluss auf den Ursprung dieser Gebete („Hazkarath neschamoth“) mehr als zweifelhaft. Dass diese Listen auch von nicht geringer Bedeutung für die jüdische Geschichte sind, steht ausser Zweifel. Ich habe noch nicht den Versuch gemacht, die hier und weiter aufgezählten Namen zu identificiren. Die Titulaturen sind auch nicht uninteressant und erinnern ausserdem stark an die Karäischen. Diese Liste enthält „vornehme“ Geschlechter, die alle als „Marenu we-rabenu“ bezeichnet werden, darunter einen Abkömmling der „Gaonim“! Ebenso ist es der Fall mit:

No. XVI. Papier, unvollständig  $11 \times 8$  cm, grössere Schrift aber durch Inhalt mit vorhergehender Nummer innig verbunden. Hier finden wir zwar andere Namen, aber sonst dieselben Titulaturen und Abkürzungen und auch noch die Titel „Melamed“, und „Sar“, die Einigen beigelegt werden.

No. XVII. ein langer, schmaler Streifen Papier, auf beiden Seiten beschrieben,  $14 \times 6$  cm. Der Zweck dieser Liste ist nicht so klar wie in den vorhergehenden. Merkwürdig ist hier die constante Scheidung zwischen „Cohanim“, „Leviim“ und „Israelim“, die separat aufgezählt werden. Wir finden hier unter „Leviim“ „Adonim und Tamim“ neben einander, (vergl. den bekannten Adonim b. Tamim) ferner einen directen Hinweis auf „Cairenser“ und auf „Bene Maarab“.

Salomon „Ha-Babli“ figurirt unter den „Israeliten“ und ein gewisser „Perahyah“ wird als „Märtyrer“ erwähnt. Wie viel doch dieses kleine Wort in sich fasst! Welche Aussicht wird dadurch dem Geschichtsforscher und demjenigen eröffnet, welcher den blutigen Spuren jüdischer Verfolgung nachgeht und die jüdischen Helden zählt, welche ihr Leben für ihren Glauben hingegeben haben. Unter anderen begegnen wir dann hier bevorzugten (שׂר) Leviten, „Kronen“ (כתר, כתר) der Cohanim, von denen bisher nichts bekannt war. Da es sich in den meisten Fällen um Verstorbene handelt, so dürfen wir diese Titel nicht als schmeichelhafte Anreden betrachten, wie sie uns in Bittschriften und Briefen aus jener und anderer Zeit begegnen. Ein Zeitpunkt liesse sich vielleicht bestimmen, wenn „Abulfarağ“, der auch aufgezählt wird, der Zeitgenosse Maimonides' wäre, der in den „Responsen“ vorkommt.

No. XVII. Papier, Fragment von einem Brief, wie in alter Zeit häufig auf engen langen Streifen, der von oben nach unten in kurzen Zeilen geschrieben wurde; und zwar so, dass die Rückseite als directe Fortsetzung der Vorderseite gedacht und mit der Schrift so fortgefahren wurde, dass man das Blatt von unten nach oben wendete. So ist auch dieses Fragment geschrieben; man muss das Blatt von unten nach oben wenden, wenn man die zweite Seite lesen will. Es ist fast in reiner

Quadratschrift geschrieben, leider aber nur sehr unvollständig erhalten. Es ist mir noch zweifelhaft, ob ich an der richtigen Seite angefangen habe, da aber ein leerer Raum vor meinem Anfange ist, glaube ich richtig angefangen zu haben. Das Fragment misst  $10 \times 8$  cm, ist aber unbedingt länger gewesen als blos 10 cm. Der erste Name, mit welchem es beginnt, ist wohl kein anderer als der, welcher dem „Fürst Abraham bar Chija“ beigelegt wurde; es sei denn, dass es noch einen Andern gegeben, welcher den Namen „Sāhib al-Schurta“ wie er hier genau vokalisirt wird, geführt hat. Schrift und Papier scheinen dem XII. Jahrhundert anzugehören. Worauf sich dieser Brief mit dem Hinweis auf Frau und Schwiegervater bezieht, ist eben ein Problem, das vielleicht ein Anderer lösen wird. Ebenso verhält es sich mit dem folgenden Brief, der auch in einem merkwürdigen Hebräisch abgefasst ist. Ich mache besonders auf die eigenthümlichen syntaktischen Constructionen aufmerksam und auf Ausdrücke wie: *חליף עליך תמור כאיך* etc. welche stark an den sogenannten hebräischen „Ben-Sira“ erinnern!

No. XIX. Papier,  $15 \times 12$  cm, linke untere Ecke weggerissen, oben und unten unvollständig. Unzweifelhaft ein Brief. Auf der ersten Seite ist eine Aufschrift in grossen Majuskeln genau in derselben Weise geschrieben wie die ältesten Bibelcodices, wahrscheinlich die Adresse, von der ein Theil fehlt, da das Blatt umgedreht werden muss, und somit was die untere linke Ecke des Briefes selbst war, die obere linke der Aufschrift ist und fehlt. Der Sender ist aber offenbar R. Hananel, wer der „Dajan“ sein kann, dessen Fortziehen er sehr beklagt, ist noch unbekannt. Die Schrift ist der von No. XVIII. einigermaassen ähnlich, mehr uncial als cursiv und schön. Der Text ist durchaus in gereimter Prosa und nicht immer leicht verständlich. Die Zeilen auf der ersten Seite nach „Hananel“ sind cursiv und von ganz anderer Hand als der Rest des Fragmentes, wenn sie auch alt zu sein scheinen.

No. XX. Papier, auf der linken Hälfte sehr beschädigt. Ebenfalls eine Epistel mit einer langen poetischen Einleitung

hebräisch. Der Rest arabisch mit hebräischen Buchstaben, weniger sorgfältig geschrieben. 18 x 11 cm.

No. XXI Den Beschluss bildet ein kleines Fragment von der Mischna mit biblischen Accenten. Alle diese Texte hier sind nur Specimina von dem, was unter den Fragmenten der Genizah sich findet. Zu fast jedem Stück, das ich hier veröffentliche, finden sich unzählige Parallelen.

Um nur beim letzten Stück einen Augenblick zu verweilen, so habe ich selbst eine Anzahl nicht-biblischer Fragmente, die mit biblischen Accenten versehen sind, so z. B. ein grosses Pergamentblatt der aramäischen „Megillath Antiochos“ mit solchen Accenten, wie es Saadjah ja behauptet, ferner Piyutim auch auf Pergament mit solchen Accenten und ein kleines arabisches Fragment von nur einigen Worten, das ich nun noch hinzufüge, denn es ist sehr klein, worin solche Beispiele vorkommen. Ob es wohl ein Fragment von Saadjah's Werk selbst ist? Dem Charakter der Schrift nach zu urtheilen, gehört dieses Fragment mit zu den ältesten und schönsten Hss., die sich aus jener Zeit und Umgebung erhalten haben.

Mögen diese kleinen Fragmente dazu beitragen, eine gründliche Untersuchung des gesammten Materials zu beschleunigen.

London, den 5. Februar 5660/1900.

M. Gaster.

## L.

(א) ויבועזן ויחדק כל . נבו . . . | הו זבבן יתכל . . . נא . . .  
 דמטתא ולא יש . . . עוד קל דבבין וקל | דמצווחין ויסוק מנהן דוונא  
 ותתלחא וישרון | על ארשרן לעלם כמא דאמיד על די עברוהי | נביא  
 לאחא מיתא: ולמבני קרתא ירושלם . למבני יתה בנין שלם בנין . |  
 . . . לח בנין מתקן בנין משכלל בנינא | . למא בנינא די לא מתפר לעלם  
 ארי תהי | . . . בניא בנבורתיה דקדוש בר הו ויכבש | בצידא אבני ריצפתה  
 וישכללנה באבנין | סבן ומדגלין ואבני נמר ואבני צורק כרום | ימא  
 וסמקן ופנתירין וירקן וסבהלום וקרקן | שבין וברלא אומדנדין ונין  
 שלא קיכירי | וטרקא משקנן מרמנן כדחב ויבין | בני עממא שורחא  
 ויתפתח תרשדא תדירא | ימם וליל לא יתאחרון ויתבנין חרבת עלם | צדית  
 קרמאי יתקממוס ויחדתן קודין | (ב) דהו . . . ויבנין וישבון | . . . יתבנין  
 ויתמלין | . עם נלוותה . כמא . . . על די עברוהי | נבי למבני קרתא  
 ירושלם: ולשכללא היכל | לשכללא יתה . . . יקר שבעתה די שוי עלהי |  
 בנבורתיה עד די יתמל עלמא נהרא מוז | יקרה ויקבן עממא לנידוריה  
 יו . . . א | לקביל וידוריה ותנה(נור?) ירושלם נהר | ויקרה עלה יתגלי ארי  
 יהי חשוכא יתה . . . | וקבלא מלכותא ובה ישרי שבעתה | . . . יקרה  
 עלה ולא יצטרך עלמא עד . . . | שימשא ביממא ולא לידור ס . . . כלילא  
 ארי יהי לה ניהור עלם ודימין | פֶּרְלָא קלחן וודקן וישבון כד יחון |  
 בעניתון דאתיב | קדש בר הו שבעתה | להובלא דקרושה כמא דאמיד  
 על די | עברוהי נבו לשכללא היכלא ולמעק | פולחא נסרא למעק יתה  
 מן שמיא | (ג) ומן ארשא . . . מן . רתה כל עלמא | מן שמיא שמי . . .  
 דהא . . . ליא | דקניניא וקא . . . מלאביא וכל חילי שמיא רבביא ונידורא  
 ומן ארשא שטותא וצלמניא | ואשוריא וחסבניא ויסקניא ובעליא | ואֶשְׁקָא  
 ודמואשא ובעירא וחיזא ורחשא | דארשא ושפא דפח על אפי ארשא רקנא |  
 . אלייא ומן אילן שף ומן יממא תהומא | . יא ננא ושרא דימא וכל חזתא

דיבמא | ... רמא ומן מדברא מדייא רמא | מטליא ושידיא ורחיאי  
ומיאיא | ... וביראתא דמשתנין ויסקן מעלמא | אין ופלחיתן ולא הי  
דוכן לשעותא ויפלן | כולחן על אפדון ויסקרן ויתברון ויבדחן  
ויתבשן ויבטלן ודון ללמא בעדן דיסער | עליהן חובדחן ויתוכן כל  
עלמא עממיא אוסיא | ולישניא ומלכותא לפולחא דקדש' ברי' הו' ויפלחן  
| קדמוהי בתף חר ויעלן בשמיה לחודיה ונתגלי | מלכותיה על כל יתבי  
ארשא מ... עלמ... (2b) | סופי... כל אש... באנפי יי אלא | ישראל  
... מלכו... לע על ובכך ימל | מלכותיה ונז' בחי... וכול:

## II.

בשמך רחמנא. ננא:

אתגלי אלא רמא במערים. באתן ומפתן לב(ולחן)? | עמא. גלי  
גבורתיה לחן עליהן לרחמא ואדער | לחן ית קיימא. דבר אתגל  
ל ממרא(?) לש. | הדע יתיה הוא דנא. ואמר ליה משה וא... אתא  
ואשלחנך לות פרעה נזותא?... | אידברית לעמא חאים אנא עליהן ב.... |  
מול חטוך דכתיב עלה סוד שמי למע... | אתן ויהימן עמי. ידא דשנאה  
תתקף בפי... | עליהן. כד תימר ליה לשחא | יתהן. לבן אנא | משלח  
מחת גבורתי ביניהן. מקן עשר לממחי | יתהן. מחא קרמא בבית  
בנישת מיסיהן. נהריהן | יתהפכן לדמא נם ארתיהן ואנמיהן. סחרנות  
נדרא | חפרן לחן(?) למשתי מא ארי(?) ישתן כולחן. שורעניא | יסקן  
... ארשא ובתייא. פרשה ועברוהי קל מתא | ינע... יתן וימתן(?) חרשיא.  
צלז עלי יבש מנכן מן....

## III.

(\*) ... אגרי קדמך | ... בעניא ושחום באמריא | ... ואמ. ואמר לבן ברם  
לך | ... ויסר: ואעדי ביומא ההוא ית | תשיא רעליא ורקעיא כל עזיא נמקתא |  
ורקעטא כל דחוד ביה וכל דשחום באימקא | ויהב ביד בעוהי: וישם: ושוי  
מהלך תלתה יומן | בעוהי ובין יעקב ויעק' קעי ית ענא דלבן דאשתארא:  
ויקח: ונסב ליה יעק' חוסרין דלבן רשיבן ודלח | דדל. . וקלף בהן קלפן  
חודין קלוף חוד ד' על | חוש(ריא): (ויצג:) דשן ית חוסיא די... ברטא |  
... דאתן ענא למשתי | ... למשתי: ודמו: |



b) (לח) רא וזהו ליה | תמקדן: דשטע: ושמע דאמרן נסב ית כל |  
קנא ית כל נכסא דאלין: ורא ... כבר אפי' לכן הא ליתן משה כמאמל  
דאמי: ואמר יי' ליעקב תוב לארע אבותך וילך דקדש: ורא מיכא בסנד:  
ישלח: ושלח יעקב וקרא לרחל וללאה לחקלא לות שדה: ואפי' אמר לן  
חו' (א) סבד אפי' אבוין ארו ליתן לימי כמאמל: ומקדמיה ואלה:  
דאבא ה. (א) בסדו: ואנה: וארן קשתן אר' ככל חל' ... ית אבוין: ...

## IV.

a) (שמות יד יא): שנה ודעתי: כן ידעא ארי רב יי' ולית אלה בר  
מיה ארו כפרמא דחשבו למדן ית ישראל בזה דעתי: וקריב יתוי המתי  
דמשה עלון ונכסא קדם יי' ואתא אחרן וכול סבי ישראל לשביל לחמא עם  
המתי דמושה קדם יי':  
b) מתודש מר ... שנת אלפא דחמשמאה וישרדן בפסטאט מצרים (ג)  
דעל נילוס ... ואדעש גדיש ... הפטישה:

## V.

a) עם כל ישראל ואוקה תתון | ויבין ב. יט משה ואמר קתון חלה  
... בטורא דסני אתיחבת לבן אורימא בני ישראל ... משיא דמאב  
אפדית לכן תמן נסין ונכדן אתעבד על ... בד היתון קדמן על ימא  
דסוף אתבונ ימא קדמיסון. לתתוי שדה איסטריסון מן אסטריס לבן שביט  
ארמזתן | ... ל ימא וסריבתן על ימא דסוף תל נסין ליליא די אשתלח  
... מדברא דפארן וכל נסין די אמרתן נפסן מנקא בלחמה קדן. מיכליה  
קליל וכוונצרות נפל פדריסון על די ביהרה תל נסין ... מימיה למשיגיה  
... די | ... עם אברתמן עם אברהם עם יצחק עם ... לשמיה יארן  
קיימא די עילתון ... ית | ... נקת וכיפד על חוכיסון: אחד שדה יים ...  
דחיתון יאריתון קדמי אתעבדתן ... לבל שביט ... וילקל בוקסיה  
אחי ... כרב בן יצחק. אלתן כלב ... יתן למיכוס למחא. ויחיה  
הדברים: מן קדמיה תתקלה: האימם לפני ... דפאם דשט: מיכין  
... נחל קדד: ית נחל מרוא: ומימם: ... קפדקא די נסין מן קפדקא:  
וקשי י ית רוחה תתקף ית ליבה  
b) מן ... ית כל קדדי: אשר ה ... מרמיה: הפדד: בדר ... לתתון  
טורא דסני ב ... השטרי: מד תחום קדדיא ומפיקר ... נחל: מצותה נחל ...  
אשדות הפסנה מורחה: ... רמקא מן קדקא: מיתון תלמרון: נשכב בוא מל

בית פגור: ושדמן בחלי... | בכין על חובין ומתנודין על חטאין | על די...  
 מעותא פגור: ועתה: וכרון ישרי ולא תערעון ממני: ולא ת... | מינה: הודעתם |  
 לבניך: ותלפון יתהון... | די יטוס בשמיא... | כון פריץ מן ארעא ד |  
 .... לא יהי | צלים וצורה וכל דמיו דאית מליל | ודאית ב... | במיא מן  
 תחות לארעא לא תסע | ארום אנה דוא יי אלהבון אילה קני... |

## VI.

(ישעיהו יט טו) ימלוך ריש וקמון שלמון | ואטרן: כיום ההוא יהיה  
 מצרים כנשים וחרד: ופחד מפני תופת יד יי צבאות אשר הוא מעיף עליו:  
 בעדקא יהוה | מוציא חלשין פגשין וקעון וקחלון מן קדם ארמיות  
 נבחרתא דיי צבאות (דה)וא מרים עליהון: ודיתה ארמית יהודה למצרים  
 לתנא כל אשר זכיר אתה אליו ופחד מפני שעת יי צבאות אשר הוא יועץ  
 עליו: ותהיא ארעא דבית יהודה... | לדחלא כל די ידכר יתה ליה קוע  
 מן קדם מלכא דיי צבאות די הוא מליך עליהון: כיום ההוא יהיו חמש  
 שרים בארץ מצרים מדברות שפת כנען ונשבעת לוי צבאות עיר ההרם  
 יאמר לאחר: בעדקא יהוה יתן חמש קרין בארעא דמצרים ממללן ממלל  
 כנענא וקמון בשמא דיי צבאות קרתא בית שמש דעתיקא למחרב...  
 אמר היא קדא מחרב: ... |

## VII.

אל מלך פומי.

במאי פומא נפתח במאי פומא נשבח: | דלית לנא מדבח ולא צפרא  
 דמשתלח: במאי פומא נפתח ובמאי פומא נשבח | לית בן דעלי ורתח:  
 ואי לעלתא צלח:

במאי פומא

אברין (!) פומא: ואית חובקא קמא: וקמא נסדר דנא: ולית וכן בנא:

במאי פומא

אברין נפתח ונכבי: קדם מלך מלכי: דמין איך נשע ונרבי: ולכן לא דבי:

במאי פומא

אברין נמי שכתא: קדם מלכא שכתא: בארין לשנא נסחיה: נרצח וקב  
 סליחה: במאי

אֶבְרִין נִפְתַּח וְנִסְר: קִדְם קִבְדָּה כֹּל בְּמִימֵר: דְּרִישָׁא לִית בֵּן דְּאִמֵּר: וְכַמֵּל  
 מִן שִׁד וְיִמֵּר: כִּמְאֵי  
 אֶבְרִין נִפְתַּח וְנִסְרָא: קִדְם דְּהִיבְרָא נְסִידָה שְׂרִי: דְּרִישָׁן (נִסְלִיקָא) נִסְלִיקָא לְמִימֵר:  
 יִמְכִּיבִין נִתְנִיחַן לְקִבְרִי:  
 כִּמְאֵי פִּימָא נִפְתַּח: וְיִמֵּי לֹאָ רִחִיחַ: חֻזְבִּין בְּקִשְׁתָּא מִתַּח: וְיִמֵּר עֵלָן  
 רִמֵּי וְדִתַּח:

יֵא אֵל מֶלֶךְ לִי שׁוּמְרֵי שְׁעִים

## VIII.

מֵאֵל מֶלֶךְ לִי שׁוּמְרֵי שְׁעִים  
 סִמְיָ לְמַעֲבַד מִכּוֹן: כְּשִׁבְיִתְהָ חֲפֵשׁ לֹאָ וְכּוֹן: אַצְמַח אֶכּוֹן וְכִרְדָּא אֶכּוֹן:  
 וְקִבֵּל צִלּוֹתִין בְּקִרְבִּין עֵלָן:

## פומי

אֶלְיָא רְמַשְׁבַּח בְּמִרוֹמֵי תֵּן: בְּאַלְפֵי אֶלְפִין וְדָבִי רִבּוֹן: בְּנֵי דְרִבְרִיתָא  
 וְאַלְבִּשְׁתָּא אַצְמִלָּן הָא מֵוֹ לְשׁוֹרֵי לְמַתֵּל וְלִדְחִין: אַצְמַח אֶכּוֹן וְכִרְדָּא אֶכּוֹן:  
 וְקִבֵּל צִלּוֹתָא בְּקִרְבִּין עֵלָן: נִדְלִיתָא וְתַחֲוִין בְּמֵנָא דְבִשְׁמִים כְּאַסְקִרְשָׁן: הָא  
 שְׁלִיטֵי בְּחֹן דְּמַתִּילוֹ בְּחֻזְבִּין וְאַרְחָן: פִּימָא אַצְמַח אֶכּוֹן: דְּרִישָׁא וְתַחֲוִין לְאַרְחָן  
 וְכִבְרָתָן: הָא תְּקִיפֵת עֵלְחֹן מִדְּתֵי עֵלָן וְיִמֵּר: דְּהִלְפִי בְּרִחְקִין וְכֹשֵׁשׁ וְלֹחַן: מִכָּל  
 מִדְּוִן וְיִרְדּוֹן וְיִנָּן: אַצְמַח: וְיִרְדּוֹן עֵלָן מִן רִבְרִיתָא חֵין: כִּמְאֵי דִי פִרְקִיָּא מִקְבֵּל  
 וְיִמֵּר וְיִנָּן: וְכִמְאֵי יִמֵּר וְיִרְדּוֹן בְּרִחְסָן וְיִשְׁחַמְשָׁן לְמַשְׁחִיךְ כֹּל מִכּוֹן: חֵילִי  
 עִמְמָא וְעִלְחֹן פִּרְסִתָּן: לִנְחֵי כֹלָ תִרְכָּא: וְכִאֻסְמִלָּן אַצְמַח: טַעֲמֵךְ מִשְׁבַּחֲךָ  
 בְּמַמְלַל סִפֵּן: בְּכֵי עֵדִין כְּתִיבִין וְחֵדִין: וְכִבְרִי מִקְרָשָׁא ...

## IX.

a) חֲשֵׁךְ חֻצִּיא לְאַחַר | צִלְמִתָּא מַעֲבַד יוֹם | וְכִמְאֵי לִילָה מִוִּרְחָא חֲמָה |  
 וְיִמְכִּיבִין לְכֻזָּה | מִוִּצִּיא | חֵין | וְכִרְדָּא וְיִמֵּר | שְׁמִים וְיִמְכִּיבִין מִוִּלְדָּא |  
 דְּוִי וְכִמְאֵי אֶכּוֹן מִסְדָּא | בְּ | יוֹם וְיִמְכִּיבִין מִלְכִּים | מִשְׁפֵּל נְבוֹחִים וְיִמְכִּיבִין |  
 שְׁפִלִים בְּכִיתָא תִּים | יִמְכִּיבִין מִלְכִּים | מִוִּרְחָא | עִשְׂרִים וְיִמְכִּיבִין | רִישִׁים מִקֹּם  
 מִקְרָשָׁא | דְּלִים | כִּי אַצְמִלָּן יִרְם

b) אֲבוֹתֵינוּ | מִשְׁבַּח רִבְרִים | וְיִמְכִיבִין עִמְמָא וְיִמְכִיבִין | עִשְׂרִים | וְיִמְכִיבִין  
 נִפְלִים | וְיִמְכִיבִין כְּפִימִים וְיִמְכִיבִין | אֲבוֹתֵינוּ וְיִמְכִיבִין (עִשְׂרִים וְיִמְכִיבִין) | וְיִמְכִיבִין

ומעל פס(חים) | ומנין לשון אלמים | וממלא חסדים ופוקד | נקרות  
ופוקד רחמים | ומוליד אחרי עוצר | ומרפא אחרי סחך | וחובש אחרי  
שבר וקרוב | לנשכרים ומשיע | ....

## X.

אלה נעור לשוני מרע וקפתי מדבר מרמה. ומקלל | נפשי תדום  
ונפשי כעפר לכל הט לבי לתורתך כל המחשבים | עלי לדעה הפר עצתם  
וקלקל מחשבתם מלכתי אלהי | חור שמך בעולמך חור וברך בעולמך  
שכלל היכלך | קרב משיח שכינתך תשב לבית מקדשך עשי | למען שמך  
עשי למען וברך עשי למען תורתך עשי | למען קדשתך עשי למען וערך עשי  
למען למודך | עשי למען לקחך עשי למען משה ואהרן עשי | למעןך ולא  
למעני עשי למעןך הושיעני | הרחמן זכנו לדאות המשיח ולחיי השלום |  
הבא למען יחלצן ידיך יהיו לדצון אמרי פי | והניח לבי לפיך יי צורי ונאלי:

## XI.

a) ודי .. גבורתיך .. לפיך דמ ... מפני אש שמא .... בקרבך הונים  
כבוד .... מלך גדול שליט וקדוש .... האחרונים אין לו בעליונים ....  
שיכול לידע מנשיך ולחקור את כל .... אלף באלף בת בבית נימל בני  
דלת בדי .. מטטרון שנקרא שמי על שמונה שמות מרטיול .. שמו הויאל  
שמו מואל שמו סנסניאל שמו סנסוריאל ... שהיו אחבין אותו במרום  
היו קורין אותו במחנות קדושים .... עבר השם אך אפים ורב חסד  
בא חכם הרזים ואדן הסתרים:

סליק נ בבוח של מרכבה וסליק פיקי היכלות |

תל אלש אתחיל פרק של ר מונוא בן הקנה | שלמד לד ישמשאל וזרם  
לחיי השלום הבא:

מי ימלל גבורות ה ומי יוכל למנות שבח של מלך מלכי המלכים ... |  
מלאכי השרת תתחדד תשתבח וכו' יי אלהי ישראל בה לעד | ... עד: אמר  
ר ישמשאל נ שנים ראה אותי ר מונוא בן הקנה בצער | גדול ובסנינופ גדול  
מקרא שהייתי קרא ושונה למחר הייתי שוכח אותו ...

b) ולא .. ההדים הרמים .. שהדיבור יוצא .... [בוחן כליות ובחור  
אמונים .... ת: אתה הוא גבור נאים .... (מש)פיל נאים ומנבה שפלים  
ברוך .... רמות אדם בכבאך קבשת פי אדם .... ות כנפיהם רצים

כאדם נמלים כאדם כורעים . . . . ה כאדם ואימתך מלך עליהם: נאה  
בבהמות שיר . . . בכסאך קבעת רעים כשור ממליך כשור ומומך על |  
. . . ואימתך קדש עליהם: נאה בחיות ארי דמות ארי בכסאך קבעת  
שאתם באריה ורע עזם באריה ואימתך אריה עליהם: נאה בעופות נשר  
דמית נשר קבעת בכסאך רעים כנשר קלים כנשר | מעופפים כנשר וטפן  
כנשר ואימתך טהור עליהם וכלם משלשים | קדושתך בקדושה משולשת  
כדבר שנא קקק: ו . תנא . . . תתהדר תתרומוס | תתנשא תתפאר  
תתכרך תשתבח תתגדל תתעלה תתקדש תתעלז תתקלם | שכן חובת כל  
היצורים לאהרן להדרך להשאך לבכרך לפאדך לשבחך | להגדלך לקדשך  
לעלך לשלך ולקלסך מלך הגדול הקדוש שליט על המלכות | ועל התחתונים  
על הראשונים ועל האחרונים שמתוך ועד ודחת משרתי | משלשים קדושתך  
בקדושה משולשת כדבר שנא קקק: ו . האדרת . . .

## XII.

הילכות כרבות תאלף רבני צחק הרב ממיכאל ביר יודיה נאה  
וכרם לברכה:  
מאימת קדש את שמע כשרבות . . . ליכול בטרומתן וטפן לדבר נאה  
הכוכבים . . . עד שיעלה עמוד השחר ובשע . . . עמוד השחר עד קדם הגן  
החמה הואיל ואיבא מיטאשי דנא . . . כההוא שנתא ובלבד שלא יאמר  
השכבא משום דמ . . .  
שטר ללכון אנקלי . שטר לביתה אלנאיה א . כתובה ושטר לאבנה  
אל שמא:

## XIII.

. . . ע (?) וי' הדברות . ואיכה .

מדרש הכרי וגדי

הרבה נאמר שני כנן מה . . . | קשה שני ועברום ועני אותם . . .  
וענינו וני . ויש עני על נמא (?) . . . | ואת האיש על דבר אשר ענה את |  
. . . ענינו וניא מילה וכצעני עני ואבין . . . | תענה אותו וגו' . ועוד יש ענינו  
שהוא . . . | את נפשות . ויש עני ודא אם . . . | בבבל רגלו . ויש ענת והוא  
ע . אנכי שמע: לפיכך אמר אני הגבר . . . | בעיני ראיתי כל היסורים הרעים  
הל . . . | אך כי ישוב יתפך ידו כל היום | ראה הגביא באיזה כבוד נכנסו

ישראל לארץ (ובאזה) קלון נאז ממנה שכן כתוב וישכם ירושל . . . . . וישע  
מהשטים ודני מקצת שלשת ימים . . . . . בקרב המחנה: ויצו את העם  
כל . . . . . לדבר ירושל לילי כיום תת י את הא . . . . . (א) ויבדום ושר בני . . .  
. . . . . באזה כבוד באז ממנה ש . . . שנה חדש . . . בא ירושל . . .

## XIV.

## ויקרא

מדרש ר' תנחומא נאמן.

ויקרא אל משה וידבר יי מאי . . . אמר ושה ברכי יי מלאכי נבדרי כח  
תי . . . . . בן רב אשר הן הצדיקין שהן חביבין . . . . . ממלאכי השרת  
שמלאכי השרת אינן . . . . . לשמוע בקול אלא שומעין ומדברין . . . הצדי  
אין בן אלא שומעין וישימין . . . קול לפני חילו כי רב מאד מחנהו . . .  
עשה דברו אלי הן המלאכים שב . . . ישימין רבי רבין ויקראו צדיק . . .  
. . . שני כי נשים ששה דברו . . . . . דהן שהן דבר . . . זה משה . . .

## XV.

דברן טוב לנחי | נפשתא לוכר המשפחות המיחסות | עד כב עד קר  
מדין ודביני שמעיהו החבר | נן האונים ול ושיני חמדין בראשם כב עד  
קר | מדין ודביני יאשיהו החכם העבון ואחיו וכלל | ועוד דברן טוב  
לנחי נפשתא עד כב ג קמר ור | נאלב חוקן העבד חמדין מבורך  
הנדיב והטיר | חמדין נאלב הנפטר בקצור שנים וכלל נפ | ועוד עד כבוד  
נדותא מר ור נחום וכבוד גד ק | מל ור חלפן הו וכלל ועוד עד כבי  
גד | מל ור חיה הו הג שלשת חמדין אברהם ויפת ושלמה חמדין ויהי  
הנפטר בקצור ש | והאשה והחיים | והשלום | וסוף הפרנס חמדין ויפת הרופא  
(ונת) ה ב . חמדין יחזקאל וכלל:

## XVI.

ואחיו נקמ אלשר . . . . . שנים חל . . . ק רביני חס(ר) אל הבן | יקר  
השר העבד התלמד | הבן הורא שמיא ולי ואחיו | בנן הדרת צית  
קרית ודביני | אלשר המלמד הבן החכם | היקר תפארת החכמים נור |  
הכהנים וצל חמדין בנן חצית קרית ודביני אברהם | הבן השר העבד  
התלמד הבן | הנפטר באללי זמיא וצל | וכלל המתאבלים עליו בראשם |  
יבניקם אלשר ואחיו בנן ב . . . . .

## XVII.

א) בית בן ופא אלקאדרי צדד בן אל . . . . | לזים אהרן חן שבתי וב . . .  
אדנים וזמים חן ישועה:

בית אלכזים ישר חן שלמה | חן אברהם החזן:

בית אלכזין ישר חלפן חן יהודה חן על חן יהודה: לה בנתין | אלאחרה  
מע סרם בן זום | קצבה ואלאכרי מע צדד | בן אלכזר אלקאדריין:

ישר שמאל חן יוסף חן נדיב חן | ישו(שה) הנדיב והש' חן נדיב | יוסף  
יהודה ושמאל:

ב) בית אלכזאף ישר . נתאל וב חם שלמה הצדקה | וב חם יפת ונתאל  
תפארת השדים חן הצדקה חן נתאל:

בית אם עבד אלעזר מן בית אלכזי ויל | יצחק וב חן יוסף:  
בית ואלדה מטרות לזים | יצחק החאה חן שמחה חן יצחק | שר הלזים  
ול | חן שמחה:

בית מטרות ישר: שלמה הבבלי ול חן מטרות חן | משולם חן פרידה  
הגורן על יד: | וב חם משולם ונדיה נוד הפדנה | וב חם אלעזר ופרידה:  
בית אם אלקצבה ישר . משפחת בני מטרות ינה חן אברהם | וב חם  
יפת ויוסף רח ( . . . ) אבאלפרנ . ים יהי ושלה |  
אלאד אבאלפרנ כרם עדיה . . . . .

## XVIII.

א) צאחב אלשרטא כמו נע וגד | והאלהים בחסדו הצלני והושעי | ומצאתי  
רוחה . וכתבת אלי ואמרת | כי כתב אל . . דברים משמחי | הלב בעבוד . .  
תבא אשתי | אחרי . כה אכתוב אליך וכי לא | תשמעו הצרות המתחשות |  
בעיר מה אכתוב אליה אומר | . . . . אי בעי . . השקט וכסח | . . . . ציל  
. . . . חרב ומרבר | חביאני . . . .

ב) מרה . . . . תרע אחי כי . . . | מכתבך ראיתי כל אשר | בו ונכאב לבי ומה  
אוכל לעשות | האלהים חליף עלך תמרד כאבך | ודע כי מן היום אשר נתת  
לכתך | לאיש כמדומה לי לא עבר מלי | שבע טוב מן המריכות והחרפות |  
אשר בנייכם כי לא אוכל אשמת | כמו אלה ולו היתי יכול לצאת מן | המקום  
קדם השת אשר יצאתי | ממנו היתי אגא מדיב הבאב | אשר היה בלבי  
והיתי מדבר עם | נפשי אר לזי מן הצעות אן לי | . . . . לא בניס ולא בנות  
מה | . . . . הנזים |

## XIX.

a) לדין הגדר . . . שואל רבינו חננאל (ל)

בשם " אל עולם

(תנו רבנן תנן התם גרסין בפרק | שמע בני מוסר אביך ואל תטוש

תורת אביך:)

b) פחי זהב אופיר כפרי . . . | רוקעו . שואל הגם . . . לאם (לאט ?) אל תזכרה

הם (ה?) . . . | שכבר נטו לו מחמת מפנים צבתי הו . . . איכה | בקדרות הומן

נרקעו פנים אשר אתמל בפוך | חן קודעו היום בפוך לילי הגדוד קודעו . תראה

אסירי אהבה מתפרצים מאת אדוכם אחרי נרצעו | בגדו חלילה לך אח

מבגוד לעקור אהבים על אמת | נטשו . נפש ידידיך הגדולות . (ק"ש) לו

תגדולות אל | מבקשם שני . לו חזור נלל לו יבקעו . הם | השחרים מתמול

נבקעו . שלום עלי ציר חכמיה | אשר בלב כחותם את שמם קבעו . חזנים

בתוך | הים הידען כי בבת עין מבכה אהלם תקעו | דודים בשיטני מומות

לקצו רעים בני . התבועות | רצו . הן החיקך יכבד מאד עלי אבל יקל

ביעך | אל אשר נסשו . ייטב לבבכם כאשר יבא לב . . . | עם נפרדו ממך

ולא ידעו איך חזו ע . . . . . | יפרדו או איך יתלקן עם כך . . . . . | לכם בני

ציון הבאים לכם דמע . . . . . | יקדע סגור לבי חן מוח: | | לחצו .

מדרך אשר . . .

## XX.

ושבעה . . . | ואשתעשע בכל יופי ל . . . וכל יקר . . . | והמשרה וכבוד

והחן וכל אלה על איפן תבנה (ה) . . . | חלומי העבירני עליהם . וליקב ער בתוך

נופי . . . | ושאלתי למי אלה בתבל השיבוני לבן פירת ל . . . | נדים הורים

נדים לבב נדים יד והקדל . . . | לחכמתי ותומתי וחסדו ושילחני לכל . . .

גביר הפך טה ציה לעון והשיב את ימי מל . . . | אלה חי ידומם מעלותיו

וישכילו לכל דרך ופני (ס) . . . | יעויו ויפריחו ויצא מחלציו בני טובים

כאלקנה: . . . . .

אבא בעד פקד וצח אלממלך . . . | מאטק"בה אלכאשר וענו ען . . . |

באמן ואלטאדר אלם . . . | כדמה יקבל אל ארץ וני . . . | אן לה ולר מרין

פי ש . . . | תריאן וסאל אלממלך | מטאעדתה במהמא תי . . . | פאלמסול מנה

תע ישיכילך שכל טוב מלפניו . . . . . :



## XXI.

a) השֹׁבֵת | ... השֹׁמֵרִים בְּשֶׁמֶן שֶׁמֶשׁ(מִן) בְּשֶׁמֶן אֲנֹחִים | בְּשֶׁמֶן צִנְתֹּת  
 | בְּשֶׁמֶן דָּגִים בְּשֶׁמֶן פְּקִינֹת | בְּעֶטֶר וּבְנֶפֶט רִי טֹרֶפֶן אוֹמִי אֵין | מְדַלִּיקֵן  
 אֵלֶּא בְּשֶׁמֶן וַיֵּת בִּלְבָד: כָּל | הִזְנָא מִן הָעֵץ אֵין מְדַלִּיקֵן בֶּן אֵלֶּא פֶשֶׁתן . .  
 b) מְתִיר: הַמִּבְכָּה אֵת הָעֵץ מִפְּנֵי שֶׁהוּא מְתִירָא מִפְּנֵי נֵיִם מִפְּנֵי לִסְמִידִים  
 מִפְּנֵי רוּחַ רַעָה אִם בְּשִׁבִּיל הַחֹלָה שִׁיטֵן פֶּטוּר:

## XXII.

a) ... הָר לְבַחַר עוֹר לְטוֹר מֶלֶךְ | אֵלֶּה חֻקֵּי הַשִּׁיר וּבִלְהִיחַ . . | אֵלֶּפִים  
 לְדוֹב לְכָל מִשְׁכִּיל . . | יִבְנוּ כָּל: הָאוֹל . . |  
 b) ... כִּר אֵלֵי אֲבֵרָא אֲלֵדְהִיר . . | בְּעֵן אֲלֵרְחֵמֵן . . | הַמִּכְנֹת לְשִׁיר.

# Ueber die Echtheit der dem Dûnasch b. Labrât zugeschriebenen Kritik gegen Saadja.

Von

Dr. N. Porges.

Im Jahre 1866 hat Schröter nach einem Cod. S. D. Luzzatto's, jetzt im Besitze des Brit. Mus. (Margoliouth, List p. 72, Add. 27214) die Kritik des Dûnasch b. Labrât über einzelne Stellen aus Saadja's arabischer Bibelübersetzung und dessen grammatischen Schriften herausgegeben<sup>1)</sup>. Es sind dieselben kritischen Bemerkungen, die man bis dahin nur aus der Antikritik שלם ירר des Abraham ibn Ezra gekannt hatte. Der Herausgeber des Textes versprach<sup>2)</sup>, bald die Einleitung dazu wie auch eine bereits ausgearbeitete Uebersetzung folgen zu lassen. Die Einlösung dieses Versprechens unterblieb, da ihn am Beginne seiner Gelehrtenlaufbahn ein früher Tod ereilte.

Die Kritik des Dûnasch gegen Saadja ist seither weder textlich noch inhaltlich zum Gegenstande einer Special-Untersuchung gemacht worden. Bacher<sup>3)</sup> hat zwar diese Schrift

1) Hebr. Titel: מ' חשיבות דהש הלך בן לבראט על רבי סעדיה גאון. Ich citire im Folgenden diese Schrift mit D<sup>r</sup> und Hinzufügung der von Schröter herührenden Nummerirung, die Kritik des Dûnasch gegen Menachem (herausgegeben von Filipowski, 1855) mit D<sup>r</sup> und Angabe der Seitenzahl.

2) S. Schröter a. a. O. Vorr. S. IX.

3) S. Bacher, Anfänge der hebr. Grammatik, Cap. 9, S. 95 ff.

mit der ihn auszeichnenden Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit für seine Darstellung der grammatischen Ansichten Dûnasch's ausgiebig verwerthet, aber die schweren kritischen Bedenken, zu denen der Text Anlass bietet, nicht berücksichtigt, sie vielleicht gar nicht herausgeföhlt, da er ihrer mit keinem Worte Erwähnung thut.

Schon Ibn Esra in seiner Antikritik beklagt die arge Verwahrlosung des Textes und misst die Schuld hieran den Abschreibern bei. Mit Recht aber bemerkt Schröter<sup>1)</sup> dagegen, dass nicht sowohl die Abschreiber als vielmehr den Verfasser hauptsächlich die Schuld treffe. Die einzige auf uns gekommene, durch hohes Alter ausgezeichnete Handschrift (sie stammt aus dem Jahre 1091) zeigt, abgesehen von Fehlern, die vielleicht auf Rechnung der Abschreiber zu setzen sind, in Form und Inhalt der Arbeit eine Unordnung und Unfertigkeit, wie sie nur vom Verfasser selbst verschuldet sein kann. Wenn auch der Plan einer alphabetischen Anordnung unverkennbar sich verräth<sup>2)</sup>, so herrscht doch neben alphabetischen Ansätzen das grösste Durcheinander, abgesehen von Lücken und Verstümmelungen des Textes.

Harkavy<sup>3)</sup> vermuthet, dass Dûnasch erst gegen Ende seines Lebens seine Bemerkungen gegen Saadja flüchtig niedergeworfen habe und durch einen frühen Tod an der Ausarbeitung und Vollendung dieser seiner Schrift gehindert worden sei. Der Herausgeber selbst<sup>4)</sup> hält es für möglich, dass die von Dûnasch angelegte Notizensammlung darum unvollendet liegen geblieben sei, weil der Verfasser seine weiteren kritischen Studien dem unterdessen erschienenen Wörterbuche des Menachem zugewendet habe. Dieser

1) S. Schröter a. a. O. S. VII.

2) Ausser der von Bacher a. a. O. S. 98, Anm. 1 gegebenen Belegen ist namentlich auch auf D 2 Nr. 36 zu verweisen, wo der Verf. ausdrücklich bemerkt, dass er ביקרותך zwar schon oben בית בטון unter ב erwähnt habe, aber gleichwohl hier nochmals unter \* behandle.

3) S. Harkavy, Leben und Werke Saadja's Gaon. I, S. 86, Anm. 2.

4) S. Schröter a. a. O. Vorrede, S. IV.

Meinung, dass die Polemik gegen Saadja der gegen Menachem vorangegangen, soheint auch Graetz<sup>1)</sup> beizupflichten. Bacher<sup>2)</sup> jedoch ist der entgegengesetzten Ansicht, dass Dūnasch, der noch in der Schrift gegen Menachem sich seines Lehrers Saadja eifrig annahm und diesen gegen die Angriffe Menachem's vertheidigte, später, wie Harkavy<sup>3)</sup> meint, gereizt durch die Jünger Menachem's, die in ihrer Polemik die Autorität Saadja's mehrere Male zu ihren Gunsten gegen Dūnasch geltend machten, sich bewogen fand, die grammatischen und exegetischen Schriften des Gaon einer ähnlichen Kritik zu unterziehen, wie schon früher das Wörterbuch Menachem's.

Die Aehnlichkeit der beiden Kritiken — das muss ausdrücklich hervorgehoben werden — erstreckt sich nicht auf den Ton und es ist ein Irrthum, mit Graetz<sup>4)</sup> und Harkavy<sup>5)</sup> anzunehmen, dass Dūnasch einen barschen und scharfen Ton gegen Saadja angeschlagen habe. Vielmehr unterscheidet sich gerade die Kritik gegen Saadja vorthellhaft von der gegen Menachem dadurch, dass während dieser von Dūnasch in den Schlussbemerkungen zu den einzelnen Artikeln auf's heftigste und rücksichtsloseste angegriffen wird, die Kritik gegen den Gaon niemals persönlich zugespitzt ist. Selbst die schroffsten Zurückweisungen der Ansichten Saadja's sind durchaus nicht persönlich, sondern rein sachlich gehalten<sup>6)</sup> und keineswegs schärfer im Ton als z. B. die von Samuel b. Meir in seinem Pentateuch-Commentar an einzelnen Erklärungen seines un-

1) S. Graetz, Geschichte V, 313.

2) S. Bacher a. a. O. S. 97

3) S. Harkavy a. a. O.

4) S. Graetz a. a. O.

5) S. Harkavy a. a. O. und S. 89, Anm. 1.

6) S. D<sup>2</sup> Nr. 3 *פסוק נדולה*; Nr. 17 *זה שנת נדולה*, ähnlich Nr. 22; Nr. 53 *ואררם אררם*; Nr. 124 *ואררם אררם*; Nr. 124 *ואררם אררם*, das Harkavy a. a. O. als das stärkste bezeichnet, ist durchaus harmlos, da unter *פסוק* und *קטן* nicht der verstorbene Gaon Saadja, sondern ein beschränkter oder noch unreifer Schüler gemeint ist.

genannten Grossvaters Raschi geübte abfällige Kritik<sup>1)</sup>. Die Kritik gegen Saadja verräth nirgends einen Mangel an Hochachtung und es fehlt sogar nicht an einzelnen zustimmenden Bemerkungen<sup>2)</sup>, obwohl der Verfasser für seine Schrift die Benennung **תורת משה** „Fehlervverbesserung“ in Anspruch nimmt<sup>3)</sup>.

Die irrige Meinung aber, dass die Kritik gegen Saadja im Tone der gegen Menachem ähnlich sei, scheint lediglich hervorgerufen durch eine missverständliche Auffassung der meist gereimten Schlussätze zu den einzelnen kritisirten Stellen in D<sup>2</sup>. Während Dünasch gegen Menachem am Schlusse jedes Artikels in der schärfsten Weise verletzend, tadelnd, spottend, hochfahrend sich wendet, sind die zurechtweisenden Schlussbemerkingen in der Schrift gegen Saadja gewiss nicht an diesen, sondern an den lesenden Schüler gerichtet, der vom Verfasser mit "22, ausnahmsweise (D<sup>2</sup> Nr. 26) auch mit 78 an-geredet wird.

Die meist gereimten Schlussworte in der Schrift gegen Saadja sind ohne Zweifel denen in der Schrift gegen Menachem zum Theil nachgebildet, so z. B. D<sup>1</sup> 87 וכל מלה נבטחה עלי זה המטקל, ולא תוכל לומר זה המטקל משת מטקל, ודע כי דעת לבן נקל המטקל, הודר בני ואן כל מלה במטקל, כי דעה חכמה לבן vgl. D<sup>2</sup> Nr. 41 ודע חכמה לבן כל פתרון משת ומטקל נקל, ואל תקבל כל פתרון משת ומטקל שדה בני vgl. D<sup>2</sup> Nr. 40 ונתבונן ונורה אל תישן, ואל תהיה לען עשן vgl. D<sup>2</sup> Nr. 40 ונתבונן ונורה אל תישן, ואל תהיה לען עשן. Auch die in D<sup>2</sup> häufig wiederkehrenden Mahnungen התבונן הבן (dafür zuweilen auch השמח הודר, בינה) und ähnliche Wendungen erinnern an das in D<sup>1</sup> über 70 Male vorkommende התבונן, das mehr als 20 Mal gebrauchte הודר u. dgl. Darin aber liegt der grosse Unterschied, dass in D<sup>1</sup> die Person des Menachem in hochmüthigem Tone gemeistert wird, wogegen in D<sup>2</sup> nicht etwa Saadja vom

1) Vgl. Sam. b. Meir zu 1 Mos. 1, 1: וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקוֹל; das. 49, 9: וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקוֹל; das. 49, 16: וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקוֹל וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקוֹל.

2) D<sup>2</sup> Nr. 89 ודו"ט; Nr. 91 על זה.

3) Nr. 134.

4) S. auch Bacher, a. a. O. S. 104, Anm. 2.

Kritiker, sondern der lernende Jünger vom lehrenden Verfasser Mahnung und Warnung empfängt, daher in D<sup>2</sup> sehr häufig die Anrede בן und die Mahnung למד (ולמד) mehr als zwanzigmal), die in D<sup>1</sup> nicht zu finden ist<sup>1)</sup>. Es ist mithin eine völlig gegenstandslose Vermuthung<sup>2)</sup>, den Aerger des Dúnasch über die Angriffe von Seiten der Schüler Menachem's als Grund seines angeblich gereizten Auftretens gegen Saadja anzusehen.

Immerhin steht fest, dass D<sup>2</sup> später als D<sup>1</sup> verfasst sein muss, da erstere Schrift in einem wesentlichen Punkte, in der Erkennung des Gesetzes der Dreibuchstabigkeit und der Entdeckung der sog. schwachen Wurzeln einen überaus bedeutenden Fortschritt gegen D<sup>1</sup> aufweist.

Den Schülern Menachem's aber scheint D<sup>2</sup> nicht vorgelegen zu haben. Die Aeußerung der Schüler Dúnasch's סעדיה לא צדק סעדיה<sup>3)</sup>, dass auch Saadja bei näherer Prüfung in den Augen Dúnasch's nicht Gnade gefunden habe, beweist zwar, dass Dúnasch an Saadja's Erklärungen Kritik geübt hat, aber keineswegs, dass es eine schriftliche Kritik gewesen ist.

Auch hätten die Schüler Menachem's, wenn eine Kritik des Dúnasch gegen Saadja ihnen bekannt gewesen wäre, es gewiss nicht unterlassen, den Vorwurf Dúnasch's gegen Menachem, dass dieser Respectwidrigkeit gegen Saadja begangen habe<sup>4)</sup>, energisch zurückzuweisen und dem Dúnasch entgegenzuhalten, dass er in seiner Schrift gegen Saadja noch ärgere Rücksichtslosigkeit sich habe zu Schulden kommen lassen. Von solchem Vorwurf aber findet sich in den Streitschriften der Schüler des Menachem gegen die des Dúnasch auch nicht eine Spur.

Hat also Dúnasch seine kritischen Ausstellungen gegen Saadja in der uns erhaltenen Schrift aufgezeichnet, so ist diese

1) Das D<sup>1</sup> 77 vorkommende ולמד להבא דברך לשריפה enthält keine grammatische Belehrung.

2) S. Harkavy a. a. O. S. 86, Anm. 2 gegen Ende.

3) S. Stern a. a. O. II, S. 9, Z. 1.

4) S. D<sup>1</sup> 23 ותמיד את אמר ותענה את דודך.

Aufzeichnung wohl nicht zur abschriftlichen Weiterverbreitung bestimmt gewesen, was einfach daraus zu erklären wäre, dass die Kritik gegen Saadja über eine unfertige Notizensammlung nicht hinausgekommen ist<sup>1)</sup>, obwohl, wie das D<sup>r</sup> Nr. 17 und Nr. 134 vorkommende **זה כתבתי** beweist, die Abfassung einer Schrift vom Verfasser beabsichtigt war<sup>2)</sup>.

Aber gegen die Echtheit dieser dem Dúnasch zugeschriebenen Kritik erheben sich so zahlreiche und zugleich gewichtige Bedenken, dass ich mich genöthigt sehe, die Abfassung durch Dúnasch nicht allein stark anzuzweifeln, sondern geradezu in Abrede zu stellen.

Für die Autorschaft des Dúnasch spricht zwar die Aufschrift des einzigen uns erhaltenen Manuscripts: **זה כתבתי** אדונינו דלוי בר לבראם בתשובתו על רבי' ומר' סעדיה שפת דור. Aber diese Worte, obwohl sie auch durch Ibn Esra's Vorlage zu **שפת דור** bezeugt sind, können nicht von Dúnasch selbst herrühren, sondern nur vom Abschreiber, und ein Abschreiber kann irren. Andererseits sind auch die Worte **ואמר דונש** in Nr. 172 kein zwingender Beweis dafür, dass Dúnasch der Verfasser nicht ist, da diese einmalige Anführung des Dúnasch oder mindestens die Art der Anführung durch die Worte **ואמר דונש** einem Abschreiber angehören kann. Immerhin aber wird das Zeugniß der vom Abschreiber hinzugefügten Aufschrift durch das entgegenstehende Zeugniß des Textes selbst wesentlich abgeschwächt.

Ohne Zweifel gehört die Schrift gegen Saadja vom Anfang bis zum Schlusse einem und demselben Verfasser an, der sehr oft von sich selbst in der 1. P. (meist im Sing.)

<sup>1)</sup> Vgl. auch den Hinweis auf Joël 1, 7 in Nr. 121a **ויראה**, entsprechend unserem „siehe auch“, ohne dass eine kritische Bemerkung hierzu folgt, ebenso Nr. 121 **ויראה** zu Jes. 7, 4, wo das folgende **וירא** nach Form und Inhalt sich als spätere Zuthat zur Erklärung von **ויראה** zu erkennen giebt.

<sup>2)</sup> Der Verf. bemerkt übrigens auch, dass es ihm zunächst um Kürze zu thun gewesen sei und er weitere ausführliche Erklärungen zum Nutzen aller Lernenden sich für eine zweite Recension seiner Schrift vorbehalten habe. (D<sup>r</sup> Nr 6 und Nr. 34).

spricht. Durchweg der gleiche ungelenke Stil, die gleichen eigenthümlichen Wendungen und Ausdrücke, es fehlt auch nicht an Berufungen auf vorangegangenes<sup>1)</sup> und folgendes<sup>2)</sup>. Der Verfasser aber, der von sich und auch von seiner Schrift<sup>3)</sup> spricht, kann nicht Dúnasch sein. Zunächst sei auf Widersprüche zwischen dem echten Dúnasch und D<sup>1</sup> hingewiesen. Zu אֲרָאֵל (Jes. 33, 7) bemerkt der Verfasser von D<sup>1</sup> (Nr. 57) im eigenen Namen dasselbe, was schon Menachem (S. 32<sup>b</sup>) mit Recht als unrichtige Erklärung zurückweist, dass אֲרָאֵל aus אֲרָאָה לֵם entstanden ist, und führt als Beleg das Wort כְּשֵׁלֵם (1 Kön. 19, 21) an, das aus כְּשֵׁל לֵם zu erklären sei. Aber weder führt Dúnasch (D<sup>1</sup> 54 und 94) das merkwürdige Beispiel אֲרָאֵל = אֲרָאָה לֵם an, noch auch erklärt er כְּשֵׁלֵם als aus כְּשֵׁל לֵם zusammengesetzte Form, sondern nur als dem Sinne nach<sup>4)</sup> gleichbedeutend mit כְּשֵׁל לֵהֵם, indem das Accusativ-Suffix ם in כְּשֵׁלֵם die Stelle des dativischen Wortes לֵהֵם vertritt. D<sup>1</sup> Nr. 28 (וְאֵי אִמֶּר) erklärt כְּלָבָאִים als aus zwei Worten zusammengesetzt und כָּאִים als eine Verkürzung aus כְּבָאִים, ähnlich wie כֹּתֶה (1 Mos. 49, 11) aus כְּסֹתֶה entstanden sei. Zum Worte מִסֹּה aber bemerkt Dúnasch S. 26 ausdrücklich יסוד כְּתֶה כֵּן כִּמְךָ וְתוֹ also stammt כְּתֶה von einer Wurzel כְּתֶה und ist nicht aus כְּסֹתֶה verkürzt. D<sup>1</sup> Nr. 70 zu נִפְתִּי stimmt nicht mit D<sup>1</sup> 22. D<sup>1</sup> Nr. 126 wird צֶפֶד ähnlich wie bei Menachem S. 141 erklärt, aber gegen eben diese Erklärung wendet sich Dúnasch S. 91. D<sup>1</sup> Nr. 134 wird bemerkt, dass die Form יִלְחָמוּנִי weit schwieriger (יִזְרֵר קִישִׁי) ist als die Form נִשְׁתִּיתִי. Nach Dúnasch aber (D<sup>1</sup> 54<sup>b</sup>) bieten Formen wie יִצְאוּנִי (Jer. 10, 20), צִמְחִי (Sech. 7, 5) gar keine Schwierigkeit.

<sup>1)</sup> Nr. 36 אֶפְסֵלִי שׁוֹכְרִתִּי בִּנְיָן בֵּית auf Nr. 10; Nr. 124 auf Nr. 114; Nr. 168 auf Nr. 22.

<sup>2)</sup> Nr. 138 auf Nr. 160.

<sup>3)</sup> Nr. 17 und 134.

<sup>4)</sup> D<sup>1</sup> 54 spricht von דְּבָרִים רַבִּים בְּמִקְרָא אֲשֶׁר לֹא יִכּוֹן פִּתְרוֹנָם עַד אֲשֶׁר יִחַלְקוּ דְּבָרִים [מַחְלָקִים] darunter auch כְּשֵׁלֵם und D<sup>1</sup> 94 noch 'deutlicher' לְשׁוֹנִים שִׁנִּים בְּפִתְרוֹן לְשׁוֹנִים שִׁנִּים בְּפִתְרוֹן.



Befremdend, wofern Dünasch als Verfasser in Frage kommt, ist D<sup>r</sup> Nr. 115 die Erklärung von נחם (1 Sam. 21, 9) = נחם, mit Menachem S. 95 zu rad. נח übereinstimmend, Nr. 84 zu נחם scheint mit Benutzung von Menachem 83<sup>b</sup>. Z. 1—5 gearbeitet, Nr. 93 zu נחם mit Benutzung von Menachem 51<sup>b</sup> ff<sup>1</sup>).

Es darf auch nicht übersehen werden, dass selbst in den Stücken, wo D<sup>2</sup> mit dem echten Dünasch in D<sup>1</sup> inhaltlich völlig oder ziemlich übereinstimmt, eine grosse Verschiedenheit von D<sup>1</sup> in der Form sich bemerkbar macht<sup>2)</sup>.

Das Mnemonikon (מנמון) für die Functionsbuchstaben ist in D<sup>2</sup> ein anderes als in D<sup>1</sup>. Dünasch S. 5<sup>b</sup> giebt dafür die Worte **דגש חזק אמת בטב**. D<sup>2</sup> Nr. 6 hat dafür **אדגה שלו**. Sollte Dünasch unter dem Eindrucke eines von den Schülern Menachem's erhobenen Einwandes<sup>3)</sup> seine vox memorialis später umgeändert haben? Schwerlich. Noch weniger wahrscheinlich ist, dass es Dünasch gewesen sein soll, der statt seines richtigen Namens **דגש** oder **אדגש** den Namen **אדגה** in ein von ihm ersonnenes Mnemonikon eingefügt habe. Der Verfasser von D<sup>2</sup> scheint also nicht Dünasch zu sein. D<sup>2</sup> Nr. 26 wird als Grundsatz aufgestellt, dass man ein hebräisches Wort aus der Vergleichung mit dem Aramäischen oder Arabischen nur dann erklären dürfe, wenn ein Wort derselben Wurzel sich weiter gar nicht in der heiligen Schrift finde **והיה כי לא ידמה שמה לארמי והיה אלא אם לא נמצא לו דומה** ähnlich Nr. 55, dass man hebräische Wurzeln nur im Nothfalle, wenn kein anderer Weg zur Erklärung übrig bleibt, nach ihrer Bedeutung im Aramäischen oder Arabischen er-

1) Auffallend ist auch sonst die Uebereinstimmung einzelner Erklärungen, die der Verf. von D<sup>2</sup> ausdrücklich in seinem Namen giebt, mit denen des Menachem, so Nr. 13 zu עֲשֵׂה, vgl. Men. S. 57 rad. נָסַח; Nr. 96 zu הִשְׁתַּחֲוִי, vgl. Men. 12b.

2) D<sup>2</sup> Nr. 3, vgl. D<sup>1</sup> 45; Nr. 6, vgl. S. 9; Nr. 15, vgl. S. 27; Nr. 19, vgl. S. 33; Nr. 25, vgl. S. 65; Nr. 27, vgl. S. 62; Nr. 28, vgl. S. 26; Nr. 31, vgl. S. 79; Nr. 35, vgl. S. 15; Nr. 43, vgl. S. 14; Nr. 44, vgl. S. 15; Nr. 66; vgl. S. 93; Nr. 79 Schluss, vgl. S. 95; Nr. 96, vgl. S. 96; Nr. 130, vgl. S. 14, Nr. 172, vgl. S. 20.

3) S. Stern a. a. O. I S. 40.

klären dürfe, ואינו דומה העברי לארמי ולשני אלא לפי הדוחק. Das entspricht beinahe der Behauptung der Schüler Menachem's<sup>1)</sup> כי לא יתכן לדמות לשון עברית אל לשון השב. Dúnasch hingegen erklärt ohne Noth hebräische Wurzeln aus dem Aramäischen D<sup>1</sup> 19 zu מסת, D<sup>1</sup> 83 zu ועוללתי, D<sup>1</sup> 88 zu פטרו, aus dem Arabischen D<sup>1</sup> 67 zu מטוני, woselbst sogar ein 171 Ausdrücke umfassendes alphabetisches Verzeichniss eines Theiles der hebräischen Wörter gegeben wird, die im Arabischen gleichlaufend und gleichbedeutend sind, woraus hervorgehen soll, dass man von der lexicalen Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen ausgedehnten Gebrauch machen dürfe.

Der Verfasser von D<sup>2</sup> Nr. 61. schreibt: ולא ידעתי בו מאומה. Nirgends begegnen wir bei Dúnasch solcher Bescheidenheit, solchem Zugestehen eines Nichtwissens.

Beachtenswerth ist auch Nr. 22 ויש לנו . . . שמות רבות בניה, Nr. 48 לפי שיש לנו נונן הרבה, Nr. 92 לפי שמצינו שמות רבות על שתי לשונות במקום טימן und Nr. 92 לפי שמצינו שמות רבות על שתי לשונות במקום טימן. Der Verfasser von D<sup>2</sup> übertreibt, indem er von vielen Beispielen spricht, wo nur wenige sich auffinden lassen. Solche Uebertreibung ist dem echten Dúnasch fremd<sup>2)</sup>.

Am auffallendsten aber ist, dass, während Dúnasch in D<sup>1</sup> das Gesetz der Dreibuchstabigkeit nicht kennt und von schwachlautigen Verben nichts weiss, der Verfasser von D<sup>2</sup> „vollständige“ und „schwache“ Verba unterscheidet. Wenn auch Dúnasch in seiner Kritik gegen Menachem geleitet von feinem Sprachgefühl in rein empirischer Beobachtung die Wurzeln meistens weit richtiger herausfindet als Menachem und auch darin eine weiter fortgeschrittene grammatische Erkenntniss bekundet als sein Vorgänger<sup>3)</sup>, so kennt er doch keine andere Klassificirung der hebräischen Wurzeln als die Eintheilung nach der Zahl der Wurzelbuchstaben in einbuchstabige

<sup>1)</sup> S. Stern a. a. O. S. 62.

<sup>2)</sup> Auffallend ist auch Nr. 28 רבים מן המהברים, woraus hervorzugehen scheint, dass es zur Zeit des Verfassers bereits viele hebräische Dichter gegeben hat, was bekanntlich zur Zeit des Dúnasch noch nicht der Fall war.

<sup>3)</sup> Beispiele s. Bacher a. a. O. S. 101 ff.

(אחרים oder אחריים), z. B. ונה in ונה (Kl. 3, 33) D<sup>1</sup> S. 23 und 55, ו in וים D<sup>1</sup> S. 24, ו in וטו und כ in וטו D<sup>2</sup> S. 27, zweibuchstabige (שניים) z. B. ון in ון und מנת (Kl. 3, 65) D<sup>1</sup> 23 und 55, ושתומם in כף, ושתופף in טו, ושתורר und ähnliche D<sup>1</sup> 27, וטו in כף, וטו in קן, וטו in קן D<sup>1</sup> 52, משה in שם D<sup>1</sup> 53, ונה in ונה und alle Verba ליה D<sup>1</sup> 60, ון in ון D<sup>1</sup> 80, וטו in וטו und וטו in וטו D<sup>2</sup> 90, וטו in וטו D<sup>1</sup> 96, dreibuchstabige (שלישיים), alle Wurzeln mit drei festen Buchstaben, aber auch ון D<sup>1</sup> S. 80 und vierbuchstabige (רביעיים) z. B. וטו D<sup>1</sup> 33, וטו, וטו, וטו, וטו D<sup>1</sup> 67, וטו D<sup>1</sup> 96.

Ganz anders der Verfasser von D<sup>2</sup>. Er kennt nicht allein das Gesetz der Dreibuchstabigkeit, indem er in Nachahmung der arabischen Grammatiker die drei Wurzelbuchstaben mit ihren dem arabischen Paradigma فعل entlehnten Namen פה, ון, וטו und למד bezeichnet (D<sup>2</sup> Nr. 36 Ende, 46, 41, 56), er unterscheidet nicht allein die vollständigen von den schwachen Verben und hat für beide Arten neue, aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzte Kunstausdrücke (שלמים Nr. 46 מילה משולשת שלמה Nr. 21 und Gegensatz מסובכת das. oder מסתכן Nr. 36), sondern unterscheidet auch innerhalb der schwachen Verba drei Arten: וטו וכלמד, וטו וכלמד, וטו וכלמד (Nr. 36 Ende (Nr. 51: שלמה שלמה, Nr. 46 הפועל שלם (כל פועל המסתכן כלמד, Nr. 56 המסתכן שמו. Auch die schwachlautigen Verba gelten ihm als dreibuchstabig<sup>1)</sup>.

D<sup>2</sup> macht von dem Gesetze der Dreibuchstabigkeit bereits ausgiebigen Gebrauch, operirt mit den Regeln über die vollständigen und schwachen Verba wie mit Bekanntem, allen Geläufigem und fordert z. B. Nr. 36 den Schüler auf, die drei Arten der schwachen Verba nach ihren Wurzeln (לפי ריבוי) und Formen (ואופניה ודרכה) zu ordnen. Auch die Worte הן השלום שדנהו המדקדקן והמצמצמים in Nr. 95 beziehen sich wohl auf das von den Grammatikern gefundene Gesetz der Dreibuchstabigkeit.

<sup>1)</sup> S. D<sup>2</sup> Nr. 51, wo zu וטו bemerkt wird: שלם יאוש מן המלה המשולשת. המסתכן פה שלמה שלמה.

Bacher<sup>1)</sup> meint dazu, dass in Dûnasch's Schrift gegen Saadja das grosse Ereigniss der hebräischen Sprachwissenschaft, die Entdeckung der schwachen Wurzeln und ihrer Gesetze gewissermassen seinen Schatten voraus wirft und Dûnasch dadurch zum Vorläufer von Menachem's Schüler, Ḥajjûg wird. Aber, wie wir gesehen, ist bei dem Verfasser von D<sup>2</sup> nicht etwa nur ein Schatten und nicht nur ein Dämmerchein, sondern bereits das volle Licht einer neuen grammatischen Erkenntniss des hebräischen Sprachbaues zu finden. Wäre Dûnasch schon zu demselben grammatischen Standpunkte vorgedrungen, wie der Verfasser von D<sup>2</sup>, dann wäre für Ḥajjûg nichts völlig Neues mehr zu entdecken übrig geblieben und nicht diesem, sondern dem Dûnasch hätte der Entdeckerruhm und der Ehrenname des „ersten Grammatikers“ gebührt.

Doch vielleicht hat Dûnasch erst nach der Abfassung seiner Schrift gegen Menachem sich zu dieser neuen Erkenntniss durchgearbeitet? Dieser Annahme stünde vor Allem der Umstand entgegen, dass eben nicht Dûnasch, sondern Ḥajjûg als Entdecker und erster Vertreter dieser fortgeschrittenen Erkenntniss zu gelten hat, sodann die ganze Schreibweise von D<sup>2</sup>, die nicht gestattet, an Dûnasch als Verfasser zu denken. Man versuche es doch zu erklären! Ein Mann, der in seiner ersten Schrift ein reines, durchaus correctes, leichtverständliches und leichtflüssiges Hebräisch geschrieben hat, ohne grammatische Fehler, ohne Härten und ohne Arabismen, soll einige Jahre später, nachdem seine grammatische Erkenntniss sich wesentlich erweitert und vertieft hat, mit einem Male nur noch einen schwerfälligen, höchst ungeschickten, ja zuweilen geradezu barbarischen Stil schreiben, voll grober grammatischer Schnitzer, strotzend von störenden Arabismen, von Schwierigkeiten und Dunkelheiten, auch nicht ein Stück an Correctheit und Glätte mit dem früheren zu vergleichen. Aus einem leicht und gut schreibenden Meister soll, bei fortgeschrittener grammatischer Erkenntniss, ein radebrechender Stümper, ein

1) S. Bacher a. a. O. S. 98.

schülerhafter Anfänger im Schreiben geworden sein. Wie wäre das möglich? Wäre die erste Schrift des Dūnasch schlecht geschrieben und die zweite auf seinen Namen lautende unvergleichlich correcter, dann bliebe, wenn auch nicht die Wahrscheinlichkeit, so doch die Möglichkeit übrig, dass Dūnasch der Verfasser wäre, der wie an grammatischer Tüchtigkeit so auch an stilistischer Gewandtheit die erstaunlichsten Fortschritte gemacht hätte. Das Umgekehrte aber, dass ein Grammatiker, während er an grammatischer Einsicht gewaltig fortgeschritten, gleichzeitig in seiner Schreibweise aufs ärgste zurückgekommen sei, und noch dazu innerhalb weniger Jahre, das ist einfach undenkbar. Bacher<sup>1)</sup> hilft sich mit wenigen Worten darüber hinweg: „Merkwürdig ist, dass Dūnasch, der fortwährend auf Reinheit des Ausdrucks dringt, sich allerlei arabisirende Wörter und Constructionen gestattet“. Aber es wimmelt in D<sup>2</sup> nur geradezu von Arabismen, Masculina und Feminina werden fortwährend mit einander verwechselt, unzählige Male durcheinandergeworfen. Ausser den bei Bacher<sup>2)</sup> angeführten Beispielen arabisirender Ausdrücke und Wendungen gehört hierher auch der häufige Gebrauch von ׀ im Nachsatze, entsprechend dem arabischen **ف** z. B. Nr. 102 **וְאִם אִםר . . . וְאִם אִםר**, Nr. 140 **וְאִם אִםר . . . וְאִם אִםר**.

Bei Dūnasch findet sich solches ׀ niemals, obwohl Wendungen, wie **וְאִם אִםר . . . וְאִם אִםר** oder **וְאִם אִםר . . . וְאִם אִםר** u/ dgl. in D<sup>1</sup> oft vorkommen, z. B. D<sup>1</sup> 7; 9 (zweimal); 16; 17; 19; 20; 21; 23; 28 und sonst. Auch Constructionen wie in D<sup>2</sup> Nr. 39: **וְאִם אִםר . . . וְאִם אִםר** finden sich in D<sup>1</sup> nicht<sup>3)</sup>.

Man mag noch so viel auf Rechnung der Textesverderbnisse von D<sup>2</sup> setzen wollen, es bleibt des Auffallenden immer noch mehr als genug zurück, um die Autorschaft des Dūnasch als eine Unmöglichkeit erscheinen zu lassen. Man lese nur z. B. die Stücke Nr. 22; 79; 95; 102—105; 107; 110; 122; 124

<sup>1)</sup> S. Bacher a. a. O. S. 114.

<sup>2)</sup> A. a. O.

<sup>3)</sup> Hierher gehören wohl auch die arabisirenden Buchstabennamen **ב** Nr. 31 und 63 (neben **בית**) und **צ** Nr. 6.

(Schluss), wie völlig anders als der echte Dūnasch! Selbst solche Stücke, die inhaltlich wohl von Dūnasch herrühren könnten, verrathen durch ihre ganze Schreibweise oder doch durch einzelne Wendungen und Ausdrücke einen anderen Verfasser als Dūnasch, z. B. Nr. 131 שתי משאות הללו במכות וזה מעשה ואשר יאמר לי שנאמר בלתי על שלאחריו ובלתי פירות, זה מעשה, וזהבן לחמני אלו (dagegen Nr. 134 קשי הוא, שאמר בזה חילוף; Nr. 35 וזהבן לחמני אלו וזהבן לחמני אלו in einem anderen Sinne); Nr. 44 וזהבן לחמני אלו „der Psalmist David beweist die Unrichtigkeit der Erklärung Saadja's“; Nr. 50 und 95 בלתי mit einem Verbum finitum verbunden in der Bedeutung von אלא; Nr. 102 und 124 פנהו und פנהו; Nr. 121 פנהו; Nr. 151 וזהבן לחמני אלו; Nr. 38, 58, 102; 106; 122 und oft חזב, das in D<sup>1</sup> nicht vorkommt; משה für משה und משה für משה, worauf schon Schröter<sup>1)</sup> aufmerksam macht, kann Dūnasch nicht geschrieben haben. Neben וזהבן und בזה findet sich häufiger noch am Schlusse der einzelnen besprochenen Artikel die Mahnung רבן ולמד, wogegen Dūnasch in D<sup>1</sup> immer nur וזהבן schreibt. „Beleg“ oder „Beweis“ (auch „Beleg-, Beweisstelle“) heisst bei Dūnasch עד z. B. D<sup>1</sup> 8; 21; 28; 29; 33; D<sup>1</sup> 15, אמן, אמן wird für „Bekräftigung“ gebraucht D<sup>1</sup> 20; 21; 50, dafür D<sup>2</sup> מוכיח: Nr. 35 (zwei mal), 53; 67, 98 u. sonst, ברך, ברך (עברת, עברת): Nr. 19, 49, 52, 53, 91, 130, 140 und oft, ausnahmsweise dafür auch באר: Nr. 41, 44; einmal Nr. 91 וזהבן לחמני אלו, Nr. 13 וזהבן לחמני אלו und Nr. 191 חזק (vielleicht auch Nr. 102, S. 28, Z. 1).

Die Namen der hebräischen Buchstaben werden bei Dūnasch immer masc., in D<sup>2</sup> immer fem. gebraucht, umgekehrt ist לשון „Sprache“ bei Dūnasch immer fem., in D<sup>2</sup> mit nur einer Ausnahme, wo wahrscheinlich auch nur ein Schreibfehler vorliegt (Nr. 102 העברית) masc.

Die Bezeichnungen für Arabisch sind bei Dūnasch שריבית mit und ohne לשון D<sup>1</sup> 9; 67; 70; 85 und לשון ערב D<sup>1</sup> 34; 67; 76, D<sup>2</sup> hingegen hat לשון ערבי Nr. 1; 6; 21; 26; 47, לשון שמעאל Nr. 37; 50 und לשון ערבי Nr. 45; 55.

1) S. Schröter a. a. O. Vor. VII.

Endlich sei noch auf viele grammatische Ausdrücke in D<sup>2</sup> hingewiesen, die von denen des Dúnasch verschieden sind. אִשְׁתָּ D<sup>1</sup> Nr. 112 für Plural, neben קִבְּוֹן; D<sup>1</sup> hat nur קִבְּוֹן. — אִשְׁתָּ „Form“ Nr. 36; 110; 114; 124. — חֲסִידָא „Wörterweiterung“ Nr. 122; 125<sup>a</sup>, davon חֲסִידָא Nr. 104. — מְחַבְּרִים „Dichter“ Nr. 28, dafür D<sup>1</sup> 73; 76; 77 שְׂרִים שֶׁר. — מְלֵאָה mit Object לִשְׁוֹן oder פִּעֵל Nr. 13; 21; 56, 58, חֲרִבֵּן הַלֶּשֶׁן Nr. 1; 4; 38. Dúnasch hat zwar S. 48 מְנִיךְ חֲרִבֵּן und S. 29 חֲרִבֵּן חֲרִבֵּן aber nicht als Terminus. — נִכְפַּל Nr. 15 von der „Reduplication“ gebraucht, dafür hat Dúnasch S. 6; 21; 27 נִכְפַּל. — לִיחָא Nr. 56; 104 von der „Verbindung mit Suffixen“. — מְשֶׁה und מְשֶׁה, für Verbum, dafür bei Dúnasch מְפַעֵל oder מְפַעֵל. — מְכַבֵּד für „מְכַבֵּד“ Nr. 72; 142, davon מְכַבֵּד Nr. 32 — מְכַבֵּד s. ob. — מְשֶׁה statt מְפַעֵל Nr. 38; יֵד יֵשֶׁה „das Jód der 3. P. Fut.“. — נִשְׁתַּקֵּה הַשֶּׁתֶּקֶה (c. c. אל) vom „Lautwandel“ Nr. 107. — מְפַאֲרֵי, מְפַאֲרֵי für „emphatische Wörterweiterung“ Nr. 110; 115. — פִּדְשֶׁה in D<sup>2</sup> häufiger noch als פִּדְשֶׁה, פִּדְשֶׁה gebraucht, wogegen Dúnasch nur פִּדְשֶׁה hat. — מְלֵאָה פְּטוּטָה „Verba ohne Suffixe“ Nr. 113; 122. — צִדְקָה, הַצִּדְקָה, מְצִדְקָה צִדְקָה „Grammatiker“ Nr. 11; 95. — צִדְקָה für „Flexion“ Nr. 18; 31; 53; 54; 95; 102; 122. Bei Dúnasch findet sich nur einmal צִדְקָה S. 6<sup>a</sup>. — נִקְרָא und קָרָא vom Nomen, das durch den Artikel bestimmt ist, Nr. 104, dafür auch קָרָא וְיֵדֶה, קָרָא וְיֵדֶה Nr. 104; 105; 108f. — רִכְבָּה (c. c. על) von der Function der literae serviles Nr. 6; 104; 108f; 108g; 108l; 124; 125<sup>a</sup>; davon מְרִכְבָּה Nr. 6. — שֶׁבֶר „mit“ versehen“ Nr. 152. — מְשֻׁלֵּשׁ „dreibuchstabig“ Nr. 21; 56. Dúnasch hat dafür שְׁלִישִׁי. — תְּלִידָה „grammatische Verwandtschaft“ Nr. 21; תְּלִידָה Nr. 114 „in den Formen sämtlicher damit verwandter Bildungen“<sup>1)</sup>; 2) aus dem arab. نَسَب übersetzt (wie das seit Ibn Esra übliche חֲסִידָה) Nr. 104. — תִּיבָה für Buchstabe Nr. 105; 124; 125<sup>a</sup>, umgekehrt אִתָּה für Wort Nr. 144: שְׁתֵּי אִתָּתָה בְּלָבָד „zwei gesonderte Worte“. Dúnasch braucht תִּיבָה

<sup>1)</sup> Bacher a. a. O. S. 108, Anm. 4 versteht unter תְּלִידָה die Verbindung des Verbums mit dem Objectsuffix. Doch ist für diese angebliche Bedeutung des Wortes תְּלִידָה weder hier noch anderswo ein Beweis zu finden.

niemals für „Buchstaben“, sondern nur für „Wörter“, z. B. D<sup>1</sup> 54 שתי תיבות, D<sup>1</sup> 5<sup>a</sup> und 5<sup>b</sup> תיבות השנים „Partikeln“. —

Die Summe und das Gewicht der vorgebrachten, aus Form und Inhalt von D<sup>1</sup> sich ergebenden Bedenken gegen die Echtheit der Schrift nöthigt zu der Annahme, dass die uns vorliegende Kritik einen anderen als Dūnasch zum Verfasser hat. Vermuthlich war es ein aus der Schule Dūnasch's hervorgegangener Grammatiker. Dafür spricht die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit Dūnasch's Kritik gegen Menachem, die starke Benutzung dieser Schrift, wie auch das Mnemonikon für die Functionsbuchstaben אלה של כתר טב, das ein Lob für Dūnasch enthält. Möglich, dass der Verfasser in seinen Notizen, mit denen er eine Berichtigung der Irrthümer in Saadja's Erklärungen und grammatischen Schriften beabsichtigte<sup>1)</sup>, kritische Bemerkungen des Dūnasch zu Saadja benutzt hat. Die Niederschrift ist jedenfalls erst nach dem Bekanntwerden der epochemachenden grammatischen Entdeckung Hajjūg's, also etwa Anfang des XI. Jahrhunderts erfolgt. Viel später kann die Schrift nicht entstanden sein, da sie weder in Form noch in Inhalt die Benutzung der grammatischen Arbeiten des XI. Jahrhunderts verräth und auch Ibn Esra am Schlusse seiner Antikritik שפת יתר in der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts von seiner handschriftlichen Vorlage als einer bereits uralten Handschrift spricht. Die Worte D<sup>1</sup> Nr. 40 ואל המלך בפתרון הענין lassen durchblicken, dass die Erklärung des Saadja zur Zeit der Abfassung der Kritik bereits veraltet gewesen. Aus Nr. 105 נראה חלתי מכל בני מרחק scheint hervorzugehen, dass der Verfasser nicht ein Orientale, sondern ein Abendländer gewesen.

Die bisherige Annahme aber, dass Dūnasch der Verfasser gewesen, scheint mir völlig unhaltbar.



# Zur Charakteristik Raschi's.

Von

Dr. A. Berliner.

Das unsterbliche Verdienst als Commentator unserer heiligsten Schriften hat sich Raschi für alle Zeiten fortdauernd gesichert. Anders verhält es sich mit seinem Einflusse als Decisor, da seine halachischen Entscheidungen bereits in der auf ihn folgenden Generation nicht mehr den autoritativen Charakter behielten.

In erster Reihe, abgesehen von dem Umstande, dass Raschi selbst bei Lebzeiten nicht selten später seine frühere Entscheidung geändert hat, war es sein Tochtersohn, Rabbenu Tam genannt, der oft freimüthig, nicht selten sogar kühn, der Meinung seines Grossvaters entgegentrat und so oft zu ganz anderen Resultaten gelangte. Es dürfte eine dankenswerthe Aufgabe sein und zu einem lohnenden Studium führen, an der Hand verschiedener Beispiele Raschi und Rabbenu Tam als Decisoren gegenüberzustellen und die Wege näher zu beleuchten, auf denen diese beiden Grössen zu verschiedenen Lösungen der an sie gestellten Fragen geführt wurden.

Es sei z. B. nur auf den Streit wegen **אין** und **אין** hingewiesen, wofür die Quellen in Pardes 31c, Sefer Hajaschar Bl. 37, Or Sarua I 112, vor allem aber in Raschi und Tosefot zu Chulin 46b und 47 zu vergleichen wären. Gelegentlich die Bemerkung, dass es dort in den Tosefot Bl. 47<sup>a</sup> **רבי שמעון** statt des auffälligen **רבי שמעון** heissen muss. Es ist

R. Salomo b. Simson, wie ich dies bereits im Ozar tob 1878 S. 2 näher nachgewiesen habe.

Diese Aufgabe aber soll uns hier nicht beschäftigen. Es sollen zwar die halachischen Entscheidungen Raschi's aus gedruckten und ungedruckten Quellen näher nachgewiesen werden, aber nicht um den Inhalt derselben, wohl aber die Nebenumstände, welche ihn oft begleiten, zur Erörterung zu bringen, wodurch wir verschiedene Beiträge zur Charakteristik Raschi's gewinnen werden. Eine Sammlung von Responsen Raschi's, die ich mir seit Jahren, besonders aus Handschriften, nach der Reihe der talmudischen Tractate angelegt habe, setzt mich in den Stand, ein Bild von dem persönlichen Charakter Raschi's zu entwerfen.

I. Aus einigen halachischen Fragen, welche in jener Zeit lebhaft Erörterungen hervorriefen, lernen wir so nebenher Raschi's Hochachtung und Verehrung für seine Lehrer kennen, zugleich aber auch ihnen gegenüber sein Festhalten an der von ihm einmal als unumstößlich hingestellten, weil genügend motivirten Wahrheit. Zwei Fragen, so verschieden sie auch in ihrem Inhalte sind, zeigen in der Lösung wie in den näheren Umständen eine merkwürdige Aehnlichkeit.

Die eine Frage betrifft die halachische Entscheidung in betreff **בשר בחלב**, die andere die rituelle Feststellung wegen der im Mussaf-Gebete des Neujahrs einzuschaltenden Verse für die Neumondsopfer.

Betrachten wir zuvörderst die erste Frage nach den Quellen im Pardes § 238—242 ed. Warschau oder Bl. 33a—d ed. Constantinopel, unter Zuziehung des handschriftlichen Sefer Assufoth, aus welchem hervorgeht, dass Natan aus Mainz, mit dem Beinamen **המכיר**<sup>1)</sup>, der Referent dort im Pardes ist. Derselbe erklärt am Schlusse seines Referats, dass überall bei **אסורין** nach dem Grundsatz von **שנים** zu verfahren sei, mit Ausnahme der von den Weisen im Tractat Aboda sara Bl. 74 vorgesehenen Fälle, in welchen der Grundsatz von **כל שהוא** anzuwenden

1) Vergl. Zunz, Litteraturg. S. 158 f.

sei. Hieran schliesst sich ein Responsum, welches die nöthige Erläuterung folgen lässt. Es ist von R. Jizchak ha Levi, dem Lehrer Raschi's, an einen sonst unbekannten Schalom b. Jehuda gerichtet, wofür aber im handschriftlichen ספר הדינים (wohl richtiger) שלמה רבי genannt wird. Der erwähnte Lehrer hat in der Praxis bei בשר בחלב immer nach dem Grundsatz von משה verfahren. Dann bezeugt R. Meir b. Samuel, dass auch ihm dies in gleichem Sinne von dem Lehrer R. Jizchak ha Levi mitgetheilt worden sei, und zwar auf Grund eines Ausspruches seines eigenen Lehrers, R. Eliesers des Grossen. Derselbe habe nämlich die Gemara zum Tractat Aboda sara niemals gelernt<sup>1)</sup> und so sei ihm unbekannt geblieben, dass die Gemara den Satz der Mischnah שהיא בכל בשר בחלב בכל, in Uebereinstimmung mit verschiedenen anderen Stellen, wesentlich eingeschränkt habe. Aus Ehrfurcht vor seinem Lehrer sei der Schüler ohne weiteres für die Lehrmeinung des Lehrers überall eingetreten, und habe sie zu seiner eigenen Sache gemacht.

Dass R. Jizchak ha Levi hierin ganz vereinzelt dastand, erkennt man aus dem Gutachten des R. Salomo b. Simson, der von den beiden Lehrern R. Jakob b. Jakar und R. Jizchak b. Jehuda behauptete, dass sie bei בשר בחלב den Grundsatz von שנים anwenden, und nur R. Jizchak ha Levi allein sei es, der aus Rücksicht auf seinen Lehrer bei dem Grundsatz von משה beharre, im Widerspruch mit den Entscheidungen aller grossen Autoritäten im Reiche Lotharien.

Von Raschi selbst sind uns zwei Bescheide erhalten, durch die wir eine nähere Bestätigung des Sachverhalts gewinnen. Der eine Bescheid ist auf eine Anfrage des Abraham b. Meir ha Cohen (so nach handschriftlicher Lesart) ertheilt, im Pardes § 242, (ed. Const. Bl. 33d) und der zweite Bescheid, an einen R. Esra gerichtet, in der Sammlung der Responsen der Weisen Frankreichs und Lothariens ed. Müller S. 46 enthalten.

In dem ersten Responsum klagt Raschi, dass er von Schmerzen heimgesucht und bettlägerig sei, daher er sich der

1) Wahrscheinlich weil ihm zur Zeit eine Abschrift nicht zu Gebote stand.

Kürze befeissigen müsse. Er selbst könne nicht die Feder führen, daher er seinen Enkel, den Sohn seiner Tochter<sup>1)</sup> habe rufen lassen, um ihm den Bescheid zu dictiren<sup>2)</sup>. Indem er auf die gestellte Anfrage sich näher einlässt, erzählt er, dass er bei R. Jizchak Halevi den Abschnitt **חלץ כחלב** gelernt habe, wobei ihm der Lehrer überall, wo von **כחלב כחלב** טעם die Rede war, sagte, sich nicht hiernach zu richten, sondern nach dem in der Mischnah Aboda Sara ausgesprochenen Grundsatz, nämlich **בשר כחלב במשד**, zu verfahren. „So lange ich bei meinem Lehrer war,“ fügt Raschi hinzu, „prüfte ich die Sache nicht näher und verliess mich auf meinen Lehrer, der aber den Tractat Aboda Sara nicht studirte, (daher auch die in der Gemara daselbst getroffene Unterscheidung nicht kannte). Als ich aber nach meiner Stadt (d. h. nach Troyes) zurückgekehrt war, und in das Thema näher eintrat, da ward es mir klar, dass die Sache sich ganz anders verhalte. Ich bewahrte dann die Sache in mir, bis ich wieder nach Worms zurückgekehrt war und mit meinem Lehrer in einen Disput hierüber kam, wobei er den Tractat Aboda Sara herbeibrachte, und sich von mir eines anderen belehren liess, um von seiner ursprünglichen Meinung zurückzutreten.“ Hierauf beginnt Raschi dem Anfragenden gegenüber seine eigene Deduction zu entwickeln, die er mit seiner gewöhnlichen Schlussformel<sup>3)</sup> **נתינתו וצדקתו יאיר עיניו בתורתו** unterzeichnet.

In dem anderen Responsum, an einen R. Esra gerichtet, wird u. a. auch dieselbe Frage mit denselben Nebenumständen behandelt. Hier wie dort ruft Raschi Himmel und Erde zum Zeugen dafür an, dass er von seinem Lehrer R. Jizchak ha Levi überliefert erhalten habe, dass man dem sonst im Talmud gelehrten Grundsatz **כחלב כחלב** טעם nicht folge, vielmehr

1) Dass dort **בתי וזבן** für **בתי וזבן** zu lesen sei, hat bereits Zunz, Zur Geschichte n. Litteratur S. 567 vermuthet, und ist von mir in der Monatsschrift 1872 S. 288 bestätigt worden.

2) Auch in einem anderen Falle, a. Responsen ed. Müller Bl. ט, dictirte Raschi einem seiner Freunde: **הדני קרא מן לארץ מאד הוא כותב**.

3) Vgl. hierüber Zunz, Litteraturg. S. 628.

nach dem in der Mischnah zu Aboda Sara aufgestellten Grundsatz **בשר בחלב במשח**, weil der Lehrer den Traktat A. S. nicht gelernt habe, daher auch die in der Gemara aufgestellte Unterscheidung nicht kannte. „Als ich aber hierher kam, d. h. nach Troyes (s. oben), da beschäftigte ich mich mit dem Gemara-Tractat A. S., wodurch mir die irrthümliche Entscheidung des Lehrers klar wurde. Später wieder nach Worms zurückgekehrt, fing ich an, die Sache vor dem Lehrer eingehend zu behandeln.“ Hier beginnt eine Lücke, die uns den weiteren Verlauf nach der bereits im ersten Responsum gegebenen Darstellung ergänzen heisst. Uebrigens spricht Raschi auch an einer dritten Stelle hiervon, nämlich in dem Bescheide, den No. 11 in den Responsen ed. Müller enthält, mit den Worten: **ואני אני בחולק על שיבתו של רבי כי נהגו איסור בהן עד שאכזה** **חומר ולדון לפניו זרה לדברי כאשר דתני לפניו על ספק [בשר בחלב] ...** **שהיה מלמדם במשח ולבסוף דתני לפניו חזרה לדברי.**

Diese Bemerkung bezieht sich auf einen anderen Disput mit seinem Lehrer<sup>1)</sup>, und zwar wegen **חיה רותף הנצודים ב"ש**. Raschi hatte von seinem Lehrer R. Jizchak ha Levi vernommen, dass damit ein **איסור** verbunden sei, gestützt auf eine Stelle in den Hilchoth Gedoloth. Da ich aber, fügte Raschi hinzu, schon früher hier beobachtet hatte, dass man keinen **איסור** darin erblickte und ich selbst, von der Zeit an, wo ich talmudkundig geworden, mich zur Seite der **מתירים** neigte, bedrängte ich meinen Lehrer mit Einwendungen, die er zurückwies, obgleich er auch nicht einen einzigen triftigen Grund für seine Entscheidung hatte. Ich selbst aber hatte viele Beweise für meine Ansicht, die ich ihm näher entwickelte, ohne dass ich ihn eines anderen überzeugen konnte. Doch hoffe ich, wenn ich wieder vor ihm erscheinen werde, ihn zu meiner Ansicht zu bekehren, wie es mir bereits einmal gelungen ist u. s. w. (S. oben das hebräische Citat.)

Der andere Fall, in welchem Raschi in ähnlicher Weise sein Verhältniss zu den Lehrern kundgiebt, wird in einem Re-

<sup>1)</sup> Responsen ed. Müller No. 11, womit noch Raschi's Erklärungen zu Beza 24 b u. Erubia 39 b zu vergleichen wären.

sponsum behandelt, welches im Machsor Vitry S. 358, im Schibule Leket ed. Buber Bl. 177 und im Or Sarua II. S. 175 enthalten ist. Aus der letzterwähnten Quelle entnehmen wir, dass Raschi und sein Schwiegersohn R. Meir gemeinsam das Responsum erlassen haben, und dass dasselbe mit den Worten **אשר הוסיף** begonnen hat. Es enthielt noch mehrere Bescheide, von denen aber nur Raschi's Theil, mit den Worten **אשר הוסיף** beginnend, uns erhalten geblieben ist. Raschi war nämlich von Worms aus zu einer entscheidenden Aeusserung über einen Streit aufgerufen worden. Dort hatte der Lehrer R. Jizchak ha Levi noch vor seinem Tode die Aenderung getroffen, dass in das Mussaf-Gebet am Neujahrstage auch die Schriftverse des Neumondopfers eingeschaltet wurden. Nach dem Tode dieses Lehrers wollte man den ursprünglichen Brauch wieder herstellen, d. h. jene Schriftverse nicht mehr erwähnen. Raschi sträubte sich im Eingange, eine Entscheidung zu treffen, er halte sich nicht für würdig, für die Worte seines grossen Lehrers noch weitere Belege zu bringen. Er wolle daher nur referiren, was er von dem anderen Lehrer R. Jakob b. Jakar hierbei erfahren habe. „Derselbe hatte eigentlich von jenen Schriftversen niemals gesprochen, und ich hatte ihn auch dieserhalb nicht weiter gefragt, zumal an unserem Orte an keinem Festtage die Schriftverse für das betreffende Tagesopfer eingeschaltet wurden, weil man darin keine Uebung besass, um sie auswendig hersagen zu können<sup>1)</sup>, mit Ausnahme der öfter wiederkehrenden Sabbathe und Neumonde, für die auch die daher geläufigen Schriftverse recitirt werden. Als ich aber von dort (hierher, nach Mainz) kam, und von R. Meir b. Isak (dem Vorbeter) hörte, dass man diese Schriftverse im Mussafgebet sage, führte ich dies auch in meinem Ort (in Troyes) ein. Jetzt höre ich sogar, dass auch unser Lehrer (R. Jizchak) ha Levi es so eingeführt hatte, und ich muss seine Gründe anerkennen. Nicht

<sup>1)</sup> Man erkennt daraus, dass die Synagogenbesucher auswendig beten mussten, weil sie keine Gebetbücher hatten. Nur der Vorbeter hatte ein geschriebenes Machsor, dessen Herstellung sehr kostbar war und das daher nur in grossen Gemeinden angetroffen wurde.

aus Opposition hat er einen von unserem Lehrer R. Jakob abweichenden Gebrauch eingeführt. Denn dieser, wie ich ihn in seiner Charaktergrösse kannte, wie er sich selbst demüthig und bescheiden verhielt und sich für etwas Nebensächliches ansah<sup>1)</sup>, hätte trotz aller Auszeichnung, die er gefunden, sich niemals die Autorität anmassen wollen, etwas Neues einzuführen. Wenn aber unser Lehrer R. Jizchak ha Levi der Angelegenheit sich zuwandte und da, wo Andere zurückhielten, das Wort nahm<sup>2)</sup>, so kann man von ihm sagen **מָקוֹם הָיָה לוֹ אֲבוֹתָיו לְהַרְגִּיר בּוֹ**, von Beiden aber gelte der Spruch **תָּמַךְ כָּלֶם צְדִיקִים**. Hierauf wird es Raschi leicht, sich für den Lehrer R. Jizchak ha Levi zu entscheiden und dies näher zu motiviren.

II. Das Verhältniss Raschi's zu seinen Schülern und Freunden ergibt sich an verschiedenen Stellen als ein sehr inniges. Gewöhnlich nennt er einen jeden von ihnen **אָחִי** „mein Bruder“ oder **חֲבִירִי**, mein Freund, und gesteht nicht selten, dass er aus den von ihnen vorgetragenen Anfragen etwas gelernt habe.

So z. B. in dem Bescheide wegen des Umganges mit dem Lulab an allen Tagen des Festes<sup>3)</sup> gesteht Raschi, dass er erst durch die von dem Schüler angeregte Discussion sich neuerdings in den Gegenstand vertieft habe und dadurch zu einer anderen Entscheidung gelangt sei, als er sie früher gegeben habe. So schreibt er: **אֲבָל עָתָה יִישַׁר כְּחוֹ שֶׁל אָחִי וְחוֹסֵף אִמָּן שֶׁלֹּמֶדְתִּי מִפְּלִפְלוֹ**. In gleicher Weise gesteht er einem anderen Schüler: **יִפְהַ סָּדֵר הַמְסָדֵר וַיִּישַׁר כְּחוֹ וְגַם אֲנִי הָיָה כֵּן בְּלִבִּי**.

Der Fälle, in denen Raschi von seinen früheren Erklärungen oder Entscheidungen in Folge anderweitig erhaltener Belehrungen oder gepflogener Erörterungen zurücktrat, giebt es gar sehr viele. Ohne auf diese hier einzeln einzugehen, sei nur bemerkt, dass sie alle Zeugnis von dem Streben Raschi's

<sup>1)</sup> לִמֵּי שִׁמְשִׁים נִצָּמוּ כְּשִׁדְרִים 15 b nach Megilla 15 b **וְשֶׁם נִצָּמוּ שְׂרֵי שְׂרִים**.

<sup>2)</sup> Denn er war ein Führer seiner Zeit, und auf seinen Ausspruch kam es an, — fügt die Lesart im Or Sarna hinzu.

<sup>3)</sup> Vitry S. 444 n. O. S. II. § 315.

<sup>4)</sup> Im handschriftl. **אִסְדֵּר חֲדָרִי**, über **מִלֵּנָה**.

ablegen, die Wahrheit und richtige Erkenntniss zu gewinnen und seinen bisherigen Irrthum einzugestehen, um seine bisherige abweichende Erklärung aufzugeben.

Er sucht auch seine Schüler zu beruhigen, wenn er gezwungen ist, ihnen zu erklären, dass ihre Entscheidung eine unrichtige gewesen sei, indem er bemerkt:

בטוח אני שלא בא התקלה ע"י בהמתן של צדיקים וכ"ש על ידי צדיקים עצמן. (Resp. ed. Müller S. 9.)

Doch sollten sie von jetzt an und weiter von jener Entscheidung abgehen. Wie so oft, entspricht auch hier, seine Schlussformel dem Inhalt: תורתנו יסודנו על האמת ועל הטוב.

III. Obgleich Raschi als der Führer seiner Zeit allgemein anerkannt wurde und das höchste Ansehen genoss, lehnte er es doch zu verschiedenen Malen ab, die Rolle einer Autorität zu führen. Ueberall leuchtete sein bescheidener Sinn durch. In der Gemeinde zu Cavaillon war ein Streit ausgebrochen über die Rechtmässigkeit eines Bannes, den Rab. Gerschom ausgesprochen hatte über alle diejenigen, welche üble Nachrede gegen die Familien hielten, in deren Mitte Zwangs-Uebertritte vorgekommen waren. Raschi verbreitet sich über die Entstehung dieses Bannes und dessen Fortdauer auch für die folgenden Generationen. Aber er weist das an ihn gestellte Ansinnen, diesen Bann aufzuheben, zurück. „Das sei fern von mir, den Ruhm einer Autorität mir anzumassen und mich zu einem gehörigen בית דין הש"ס zu erheben. Wäre ich bei Euch, würde ich mich hierfür zu Euch gesellen. Aber wer bin ich, dass ich mir erlauben sollte, als berühmter Mann an anderen Orten mich zu betrachten; bin ich ja nur gering und meine Hände schwach wie die von Waisenkindern<sup>1)</sup>.

Auch in solchen Fällen, in denen die religiöse Praxis freien Raum für die eine oder andere Feststellung gewährte, wollte Raschi nicht als eine definitiv entscheidende Autorität auftreten.

So z. B. lobte er den Brauch<sup>2)</sup>, nach dem Weingenusse während der Mahlzeit den festgesetzten Segensspruch zu sprechen

<sup>1)</sup> Ozar Nechmad II S. 178.

<sup>2)</sup> Pardes § 84.



und nicht durch das allgemeine Tischgebet sich davon zu befreien. Als aber die Schüler den Lehrer während der Mahlzeit beobachteten, damit er in ihrer Gegenwart jenem Brauche folge, um dann darauf hin, im Namen ihres Lehrers die Praxis festzustellen, weigerte sich Raschi es zu thun, um nicht hierfür als Autorität zu gelten. Er sagte, wer so thue, auf dessen Haupt komme Segen.

Auch in einem anderen Falle wollte Raschi sich nicht die Autorität zuerkennen, eine halachische Festsetzung auf eigene Hand vorzunehmen. Auf die Frage **אם מותר ללשם כבודם בלבוש** wollte er weder eine bejahende noch eine verneinende Antwort geben. Es fanden sich Gründe<sup>1)</sup> pro und contra vor, und Raschi mochte hier keine Entscheidung treffen.

IV. Dagegen verlangte Raschi, dass überall, wo ein **בית דין** vorhanden war, die Autorität desselben gewahrt werde, mit Bezugnahme auf die Schriftstelle: Zu dem Richter, der da in jenen Tagen sein wird. Ein solches Collegium ist dem des Moses gleich zu achten und seine Befugnisse dürfen nicht geschmälert werden. (Resp. ed. Müller S. 14)

Noch stärker drückt sich hierüber Raschi in seinem Commentar zu Chulin 52 aus, wo er dem **בבב** entgegen, der den Späteren die Fähigkeit für gewisse Untersuchungen auf dem Gebiete der **טריפות** absprechen will, behauptet: Der Richter hat jedes Mal nach dem Befunde zu urtheilen, wie er sich seinem Augenschein darstellt, und auf ihn kann man sich verlassen, nach dem Ausspruche der Schrift: Zu dem Richter, der in jenen Tagen eingesetzt sein wird. Allerdings wird er sorgsam untersuchen müssen und in erforderlichem Falle auch die Fleischer und sonstige Sachverständige mit hinzuziehen.

Aber der Verfasser des Or Sarua (I S. 119a) will wieder Raschi's Ausspruch nur für jene Zeit gelten lassen und stellt für seine Gegenwart den Ausspruch des **בבב** wieder her. Seine charakteristische Aeusserung hierüber lautet:

**רבני שלמה עזבונו כי לדורו הוא דבבב ולביתא בדורו דידהו בם  
תורה נחלה וסודיה נחבזה תורה דור ראים לזרות ובני דורם דור**

<sup>1)</sup> Pardes Bl. 14a; Vitry S. 268.

יכולים לשמך מלחם אבל עשה בימי שבעתיו נמנעם התורה ואברה  
החבמה משבח אני את השמים שלא ימנעו על חכמתם לבדק ואל היו  
לאחרים להקל הקבלו שבר על הפרישה יותר מכל הדרשה.

An einer anderen Stelle können wir, wenn wir den Verfasser des Or Sarua still belauschen, ihn wiederum dabei finden, in ähnlicher Consequenz Raschi's Worte zu censiren.

Raschi hatte nämlich für die Theorie gelehrt, dass die Frauen gehalten sein sollen: **בשת טבילתם לחצות שניהם**

Doch wollte er es für seine Zeit nicht angewendet wissen: **אבל אין להורות כך שלא להוציא לנו כל הראשונות**. Diese Rücksicht brauchte man später in den Zeiten des Or Sarua nicht mehr zu nehmen. Daher ist in seinem Buche<sup>1)</sup> bei der sonst wörtlichen Mittheilung des Bescheides, jene charakteristische Einschränkung, welche Raschi gefordert hat, weggelassen.

V. In gewissen Fällen mahnt Raschi, aus besonderer Vorsicht die getroffene Entscheidung nicht allgemein bekannt zu geben. Er begründet dies im Pardes § 241 näher:

**מהני של בני אדם שביין שמתירן להם שום דבר  
מתוך רחוק סיכון בה שהותר מדקדק ומקלן יותר.**

Daher er auch bei der Gelegenheit, wo er den Modus erörtert<sup>2)</sup>, in welcher Weise ein Jude durch einen Juden als Mittelsmann einem anderen Juden Zinsen geben darf. hierbei den Grundsatz **אין שלח לדבר עברה להתחייב שולח** näher feststellt, schliesst aber doch vorsichtig **ואין לפיכך הדבר**.

Mit derselben Mahnung, um nicht zum Missbrauch zu führen, schliesst Raschi auch seine Worte im Commentar zu Chulin 12<sup>a</sup>:

**היכא דאתרמי דאתפא ריאה ולא ביק מלאכלא דסמכי ארא ואדרבי  
הוא נשחטה ה"ה בחוקת חזק ואין מפרסמין הדבר.**

Dieses Mal hat die Warnung sogar ihre besondere Geschichte, die wir im Pardes § 228 (auszüglich auch in Or Sarua I S. 115) mitgetheilt finden. Ueber den fraglichen Gegenstand differirten nämlich die Meinungen, worüber Raschi mit seinem Lehrer R. Jakob b. Jakar sehr lebhaft discutirte. An diese Discussion werden wir nochmals § 240 erinnert, wo Raschi seinen Lehrer durch weitläufige Fragen so in die Enge trieb,

<sup>1)</sup> Or Sarua I S. 98.

<sup>2)</sup> Mordechai zu Baba Mezia § 338.

dass dieser ganz unwillig wurde. Erst als Raschi auf jene Frage hinwies, wie er sie in Chulin 12a entschieden, da gewann der Lehrer wieder die Ruhe, um ihm leise anzudeuten:

דברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור  
א אתה רשאי להתיר בפניהם.

Auch Raschi bescheidet hiermit seinen Schüler und ruft ihm zu:

וכשם שקבלתה בלחשה כך אמרתה לך בלחשה המקים  
יאר עיניו בתורתו לעצתו.

Somit haben wir die Mahnung Raschi's in Chulin 12a ואין מפרסמן הרבה auf den Wink zurückzuführen, den er von seinem Lehrer erhalten hatte.

Wir werden weiter unten noch ein neues Beispiel von Raschi's Rücksichtnahme kennen lernen.

VL. Raschi verurtheilt die skrupulose Frömmigkeit, welche oft an Thorheit grenzt. Er spricht sich hierüber bei einem besonderen Vorfalle aus. Das Purimfest fiel in einem Jahre auf einen Sonntag, daher das Esterfasten am Donnerstag vorher abgehalten wurde. Da meldete sich eine Frau bei Raschi, sie müsse am Donnerstag im Gefolge ihrer Fürstin nachfahren. (שהיא לה לרכיב אחר שלשום) und könne daher wegen der Strapazen auf der Reise am Donnerstag nicht fasten. Ihre Frage ging nun dahin, ob sie dafür am Freitag fasten dürfe. Raschi setzte zuvörderst auseinander, dass der in Rede stehende Fasttag weder in der Schrift noch im Talmud vorgeschrieben sei<sup>1)</sup>; aber er sei einmal im Volke eingeführt. Immerhin sei es nicht gestattet, von der Gesamtheit sich darin abzusondern, man dürfe nicht nach talmudischer Ausdrucksweise sich in Parteien zerklüften. Es giebt sogar ausgezeichnete Fromme, welche auch noch am Freitag fasten, um den Fasttag näher an das Purimfest anzuschliessen, auf Solche sei aber anwendbar, „Der Narr geht im Finstern“. Liegt doch hier nur ein Brauch als historisches Andenken vor; aber sie fassen ihn so auf, als wenn es sich um eine pentateuchische Vorschrift handeln möchte<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Im Tanchuma u. in den Scheeltot Abschnitt ויקרא erwähnt.

<sup>2)</sup> Pardes 47c; Vitry I 210.

Auch in einem anderen Fall spricht Raschi tadelnd von dem allzu ängstlichen Frommen, den er als einen Thoren bezeichnet, indem er von ihm sagt: **וְהַמְנֵה נִצְמֵה הָרִי וְהַחֲסֵד שׁוֹטֵה**. Es handelt sich da um den Modus, wie von einem hinte-gelegten Pfand durch einen Nichtjuden für einen Juden Zinsen erhoben werden können, indem die directe Zinserhebung **מִמֶּלֶךְ לַלֵּה** vermieden wird. Hierauf bezieht sich der erwähnte Ausspruch Raschi's, der allerdings **מִפִּי לֹאֵי שִׁפָּה** dies nicht allgemein als erlaubte Praxis lehren wollte, bis R. David ha Levi hiefür halachische Principien auffinden konnte, um es als **הֲלָכָה לַמִּשְׁנָה** festzustellen. Das betreffende Responsum, auf welches im Mordechai zu Baba Mezia § 338 nur kurz hingewiesen ist, befindet sich im handschriftl. **אִסְכּוּר הַדִּתָּר** <sup>1)</sup>.

VII. Raschi hat für die Entscheidung gewisser religionsgesetzlicher Fragen einen halachischen Kanon formulirt, indem er einen talmudischen Ausspruch aus seiner speciellen Bedeutung zu einer generellen Anwendung geführt hat. Es wird nämlich in Sanhedrin 44 das biblische Wort **חַטָּא יִשְׂרָאֵל** bei dem Vergehen des Achan (Josua 7, 11) dahin gedeutet **אִף עַל פִּי שְׁחָטָא** אף על פי שחטא: Obgleich er gesündigt hat, blieb doch der Name Israel in seiner Heiligkeit unverletzt bestehen (s. Raschi da-selbst im Talmud). Darauf hin hat Raschi in gewissen Fällen, in denen ein Apostat zu beurtheilen war, eine gemilderte Praxis eintreten lassen, und diese mit dem Ausspruche

**אִף עַל פִּי שְׁחָטָא יִשְׂרָאֵל הוּא**

begründet, d. h. obgleich er gesündigt hat, ist er doch als Israelit anzusehen und religionsgesetzlich zu behandeln. Wenn auch diese Milde bereits in zahlreichen Geonimbescheiden beobachtet wird, so ist doch der erwähnte Ausspruch, so weit ich mich informiren konnte, hierbei nicht zu bemerken. Somit dürfte Raschi der Urheber dieses Satzes in seiner allgemeinen Anwendung sein. Wir finden ihn von Raschi bei folgenden Entscheidungen gebraucht:

a) Bei **כַּמָּה שְׁנָפֵלָה לְפִי מְשׁוּמֵר**, angeführt bei M. Rothenburg

<sup>1)</sup> Früher im Besitze Sappirs, jetzt in der Bibliothek Merzbacher's in München.

in den Responsen ed. Prag<sup>1)</sup> no. 456 u. 464, wobei Raschi eine entgegenstehende Ansicht der Geonim bestreitet.

- b) Bei **אשר להורות רבית לשומר** im Mordechai zu Baba Mezia no. 335 angeführt.
- c) In der speciellen Beurtheilung der durch die Zwangstaufen dem christlichen Glauben zugeführten Israeliten, angeführt bei Jehuda b. Ascher in seinem Responsen-Werke **ושרן יחודה** S. 52b, auch in den Responsen des Chajim Or Sarua No. 45 zu finden. Hier spricht sich Raschi schon ausführlicher aus. Ein Ehebündniss hatten zwei jüdische Eheleute zur Zeit geschlossen, als sie noch beide gezwungen im Christenthume lebten. Auch die beiden Zeugen waren noch in dieser Zwangslage. Raschi erklärte die geschlossene Ehe für gültig, unter Anwendung des in Rede stehenden halachischen Kanons. Dieser Grundsatz sei hier um so mehr zu berücksichtigen, da diese zum Uebertritt Gezwungenen ihre Treue zum angestammten Glauben im Herzen stets bewahrt haben. Sie haben dies auch schliesslich bewiesen; denn als sich eine Rettung für sie darbot, haben sie sich beeilt, zum alten Glauben zurückzukehren. Was die Zeugen betrifft, wenn sie auch während der Zeit ihres Uebertritts sich verdächtig haben, gegen das jüdische Sittengesetz gehandelt haben und verbotene Verbindungen eingegangen sind, so bleibt doch ihr Zeugniss gültig, weil es halachisch feststehe **לעדות כשר להשיד על השדית כשר לעדות**. Hier gesteht selbst R. Nachman, der für eheliche Verbindungen solches Zeugniss nicht gelten lassen will, zu, dass es nicht für den Austritt aus dem Ehebündniss, also bei einer Scheidung, wohl aber für das Eingehen einer Ehe gültig bleibe.
- d) In einem anderen Bescheide (bei Jehuda b. Ascher BL 50a) erklärt sich Raschi ebenfalls für die klassische

---

<sup>1)</sup> Man vergleiche die in ed. Bloch angeführten Parallelen. Für das in Klammern hinzugefügte **בית** ist nach handschr. Quelle zu lesen.

Glaubwürdigkeit der Zeugen, von denen man sicher weiss, dass sie im Geheimen nach mosaischem Gesetze leben, sich nicht verdächtig gemacht haben, dem Zwange zu Uebertretungen nachzugeben, im Stillen ihre Gottesfurcht bewahren, darüber weinen und trauern, dass sie, wenn auch nur äusserlich, sich zum Christenthume bekennen müssen und dafür Gott um Verzeihung anflehen. Dagegen solche Zeugen, welche im Christenthume lebend, selbst ohne Zwang das jüdische Gesetz übertreten, können später, nach erfolgter reuevoller Rückkehr, nicht das bezeugen, was sie früher, in der Zeit ihres Abfalls, gesehen haben.

- e. Ueber die Anwendung jenes Kanons bei einem von der Gemeinde Ausgestossenen spricht sich Raschi in einem Responsum, das im handschriftl. Orchoth Chajim<sup>1)</sup> enthalten ist, folgendermassen aus:

עברין שטער על מידת צבור אם לא מידת נמנה למנן  
עבודה חריב בכל המצות שכן נאמר בשם חסא ישראל א"י  
שחטא ישראל הוא אלמא בקדושתו קאי ולא רמא מכלל ישראל שלא  
מחד של השבעה אבל אם מידת מאחר שיכול מקדו הנהגה אם  
אצטרפי עמון היכן הוא קללתן ומה העילוי בתקנתא איני ראי  
לצטרפי כלל שכבר הברכות מאגדתן.

VIII. In der Beurtheilung der Christen lässt Raschi eine Milde erkennen, die bei ihm, dem Augenzeugen des ersten Kreuzzuges, um so mehr hervorzuheben ist. Er sagt von ihnen<sup>2)</sup>: שאין נים עבשי אדוקין לנסך יין. In gleicher Weise drückt er sich in einem handschriftlichen Bescheide<sup>3)</sup> an seinen Schwiegersohn R. Meir aus, indem er am Schlusse bemerkt:

שהתחילו להגל בו לשון החרה והוא  
לפי שאין הגוים שבמקומם מנסכים יין לע"ז.<sup>4)</sup>

Hiermit stimmt, was im Pardes 96b (ed. Const. 18d) von Raschi referirt wird:

<sup>1)</sup> Zweiter Theil, der jetzt von dem Verein Mekize Nirdamim herausgegeben wird.

<sup>2)</sup> Rab'a § 305.

<sup>3)</sup> Im אשכנז החרה.

<sup>4)</sup> Dann folgt der hebliche Gruss יד חזק ר מאד לש עם בני חללים יטבן  
בשיבה ושלום.

יִשְׁעֵי: שֶׁאֵין בָּלֵב לַחֲסֵד קִשְׁרָה עַל יֵד שֶׁהָיָה לִפְנֵי שֶׁאֵין דָּבָר בְּרִיָּה.  
 עַל לִפְנֵי אֲבֵל אֵין חֻצָּה לַחֲסֵד קִשְׁרָה עַל שֶׁנִּיחָא יִשְׁעֵי דִּיקָרָה בְּרִיָּה.

Diese Rücksicht ist mit zu den oben (S.VIIIIX) erwähnten Beispielen zu zählen, in denen Raschi besondere Vorsicht empfiehlt, wenn es gilt, religionsgesetzliche Erleichterungen in der Menge bekannt zu geben.

Die Frage wegen **בית כרם** wurde damals vielfach ventilirt<sup>1)</sup>. Die Wein-Production und der Weinhandel wurden von den damaligen Juden sehr eifrig betrieben. Raschi erklärt geradezu in einem Bescheide, er müsse sich kurz fassen, weil sie jetzt alle in den Weinbergen mit der Lese beschäftigt seien. Dem oben erwähnten Schwiegersohn beschreibt er ganz sachgemäss, wie jetzt in Troyes die Keltergeräthe anders als in früheren Zeiten beschaffen seien.

Nachstehendes Responsum von Raschi an R. Simson im handschriftlichen Assufot § 447 ist einer näheren Mittheilung werth.

Die jüdische Besitzerin eines Weinkellers hatte vor Eintritt des Versöhnungsabends vergessen, den Schlüssel vor der christlichen Magd zu verbergen. „Da wir nun den ganzen Tag in der Synagoge zu verweilen pflegen, so begaben sich die Frau oder ihre Leute zu verschiedenen Malen nach der Wohnung zurück, wobei die Magd immer die Thür hinter sich verschloss, wie es auch die Herrin zu thun pflegte, um vor Dieben sicher zu sein. Am Abend nach dem Fasttage fragte die Herrin nach dem Kellerschlüssel, worauf die Magd sagte, dass sie den Schlüssel gegen Abend, noch am Tage, bemerkt habe. Nun waren im Keller geöffnete und geschlossene Fässer, mit und ohne Heber versehen. Raschi entschied, dass der ganze Weinorrath zum Genusse gestattet sei; denn selbst wenn die Magd im Keller betroffen worden wäre, würden die offenen und geschlossenen Fässer erlaubt sein, nur bei den mit Heber versehenen Fässern würde ein Verdacht entstehen können. Aber die Christen sind nicht verdächtigt לֹא יֵחָשְׁדוּ; sie verstehen die

<sup>1)</sup> Man vgl. z. B. Rab'n § 305—311 u. im Pardes an verschiedenen Stellen.

frühere heidnische Libation gar nicht. Nur in den alten Zeiten als der christliche Glaube entstand, (בתחלת אמנת ישו) waren noch solche heidnische Trankopfer gebräuchlich. Dann fährt er fort:

אבל עתה לא נחשדו אלא למזין ולשתיה ונראה לי שאינו אלא משום חתן ואניפ' טיש' רשעים שנישח' בן להשגם בפני ישראל ומשכשכן חין או טנמן כי אבל שלא בפניו לא ולא חשו חכמים לדבר שידא הגו מתבין להתבקר ישראל על דתן יוד' מצא פסק דאפילו מסירת מפתח לניה לא חיישין כשלא הודיעה שהיא מפלגת וכל שכן זו שלא מסרתה אלא שפחתה והנהיגה נתפסת כגנב במרתף מותר הותר נמזר ואל יקל בעניהם לאכזר ממנם של ישראל שהתיר חכם שלי וקיימא לו ספיקא דרבנן לקולא ואי משום חומרא דין וסך הני מילי באיתן ימים שהיו אדוקין לנשך כל יום לעזי הוי איסורא דאורייתא דובחי מרים דכתיב ישורו יין נסבים אבל עתה בזמן הזה לא ראוי ולא שמענו באימה ואף באחד מהן ששיכשך בין לעזי.

Ein jovialer Zug im Charakter Raschi's darf hier auch nicht fehlen<sup>1)</sup>. Einen Krug, gefüllt mit Wein, den ein Jude in der Hand festhielt, hatte eine Nichtjüdin plötzlich angerührt und hierbei mit ihrem Gewande und ihrem Körper so angestossen, dass Wein aus dem Krüge auf die Erde verschüttet wurde. Die Schüler, welche den Lehrer bei seiner Abreise begleiteten, unterhielten sich hierbei von diesem Vorfalle, und einer von ihnen fragte Raschi um sein Urtheil. Derselbe antwortete scherzhaft: „Nur was auf die Erde vergossen ist, ist verboten, das andere aber ist erlaubt.“ —

IX. Zwei andere Fälle dürften jetzt anzureihen sein, in denen Raschi's persönliches Verhältniss zu Christen berührt wird.

Im handschriftlichen ס' איסור והותר לר"ש wird folgendes von Raschi mitgetheilt:

פעם אחת נתחייב נוי שבועה לרבניו והוליכו ער פתחה של ע"ז כאלו היא רוצה להשביתו אבל לא היה בלבו להשביתו שהרי אמרו חכמים איסור לו שניטשה שותפות עם הגוי שמא נתחייב הגוי שבועה והתורה אמרה לא ישמע על פיך אבל מראה היה כדי שידעה והביאו רקב העצמות הקדשים (also Reliquien) והניח הגוי עליהם פרוטה כדי לקלון ע"ז ומאן ר' נתן לו ומן שביעתו. מאותו זמן ואילך קבל ר' שלא ישא ורתן עם נוי באמנה דבר גדול שבעני שמא יכפור הגוי ולא יאמנו בשבועה כדי שלא יתח נוי משות למרקולוס תמצא ע"ז נהנית על ידו ועוד שמודה ומראה כאלו יש ממש בע"ז לישבע בה.

<sup>1)</sup> Pardes 16d.



Der andere Fall betrifft Raschi's Protest dagegen, dass man an den Purimspenden auch das christliche Gesinde theilnehmen lasse<sup>1)</sup>. Hierin erblickt er eine Schädigung des speciellen Purimgebotes **מִצְוַת לֶחֱמֵי**, welches nicht von dem Gefühl des Mitleids, sondern von dem der religiösen Pflicht zur Erfüllung geführt werden soll.

X. In nachstehendem Responsum, für das ich drei verschiedene Quellen<sup>2)</sup> zur Vergleichung heranziehe, offenbart sich Raschi's edler Charakter in hervorragendster Weise.

Eine Frau erhob Geschrei über ihren Mann, der sie aus seinem Hause gestossen, angeblich weil sie, mit Aussatz behaftet, sich ihm ehelich verbunden habe, sodass sie bereits vor dem Eingehen der Ehe in das Haus der Aussätzigen gebracht werden sollte. Auch mehrere Mitglieder derselben Familie leiden an Aussatz. Die Frau aber behauptet, dass sie vor und auch nach der Verheirathung bis jetzt gesund gewesen sei, frei von Aussatz. Nur zwei Warzen haben sich seit jener Zeit, da sie verstossen worden, auf ihrem abgehärmten Gesicht gezeigt. Auch Mehrere aus der Gemeinde bekräftigten wahrheitsgemäss die Behauptung der unglücklichen Frau, der sich drei der angesehensten Mitglieder der Gemeinde annahmen, um ihre Sache vor das Tribunal Raschi's zu bringen. Derselbe gab hierauf folgenden Bescheid: Es steht fest, dass die Frau im elterlichen Hause frei war von körperlichen Gebrechen. Sie können daher erst, nachdem sie mit ihrem Manne in die Ehe getreten, entstanden sein, sodass ihm der Einwand **טַעַם כִּימִין** nicht zusteht. Der Mann hat sich somit in seiner ganzen Nichtswürdigkeit gezeigt; unwürdig eines Nachkommens unseres Stammvaters Abraham, dessen Söhne sich der unglücklichen Menschen zu erbarmen pflegen, um wie viel mehr hier, wo es sich um die eigene Frau handelt, mit der er den heiligen Bund der Ehe geschlossen. Würde er seine Frau in demselben Grade

<sup>1)</sup> M. Vitry 1 S. 210—211; s. auch Pardes § 204; Bl. 47c in ed. Const.

<sup>2)</sup> Resp. M. Rothenburg, ed. Prag, no. 853; Resp., ed. Müller, no. 40 und die Handschrift cod. de Rossi no. 651 in Parma.

an sich gezogen haben, wie er sie von sich gestossen, so würde auch ihre Person ihm ganz anders erschienen sein u. s. w. Finden wir doch sogar bei Gottesleugnern, dass sie nicht dieserhalb ihre Frauen von sich weisen — und dieser hat sein Herz verhärtet gegen eine Tochter unseres himmlischen Vaters, der Zeugniss abgelegt hat zwischen dem Manne und dem Weibe seiner Jugend, und dieser hat die Pflicht übernommen, dasselbe nach der Vorschrift des Religionsgesetzes zu behandeln. Will er aber seine Frau nicht in Barmherzigkeit und mit Ehren wieder aufnehmen, so soll er ihr den Scheidebrief geben und dem Inhalt der Kethubba gemäss sie entschädigen. Raschi stellt dann diese gesetzmässige Verpflichtung näher dar, und schliesst dann mit den Worten: Jedoch besser wäre es, dass er sich seiner Frau wieder zuwende, damit vom Himmel her ihm Erbarmen zu Theil werde, und er gewürdigt werde, mit ihr sein Haus aufzubauen, weit und geräumig, frei von jeder Enghiss und Bedrängniss. —

Die hier mitgetheilten Charakterzüge Raschi's dürften das Bild von der Geistesgrösse, welches er in seinen Schriften offenbart, einigermassen ergänzen. Raschi hat sich darin ein Denkmal im Sinne jenes talmudischen Ausspruches Jeruschalmi Schekalim cap. II, 5 gesetzt. **אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם** **הן זכרון**. Zur Zeit, als man in Hellas und Rom das Andenken grosser Männer nicht anders als durch Denkmäler von Erz und Stein zu verewigen glaubte, gab sich in Palästina eine entgegengesetzte Anschauung in dem jüdischen Lehrsatze kund: Den ausgezeichneten Männern des Geistes setzt man keine Denkmäler. In ihren Worten, die sie verkündet, ist das Gedächtniss an sie bewahrt.

Mehr denn je kranken die Völker der Gegenwart noch an jenem heidnischen Glauben, womit sie das Andenken ihrer Helden zu ehren wähnen, aber am allerwenigsten dauernd erhalten.

Die Lehren grosser Männer in Wort und Schrift im Volke zu verbreiten, von ihrem Leben und ihren Thaten der Nachwelt zu verkünden, ist sicher mehr werth und wirkt fortdauernder,

als dem Zahn der Zeit die Zerstörung oder Vernichtung des todtten Gesteins zu überlassen.

Wenden wir diesen Gedanken auf den gefeierten Namen Raschi's an, so dürfen wir mit Recht behaupten: Hätte man für Raschi in seiner Heimathstadt Troyes ein Denkmal von Stein errichtet, so wäre das Denkmal längst verwittert oder zerbröckelt, Raschi selbst wie sein Heimathgenosse Saint Loup mit seiner Statue, vergessen oder zur Fabel geworden.

Anders Raschi mit seinem unvergänglichen Denkmal, das er uns in seinen Schriften und mit seiner Schule für alle Zeiten dauernd hinterlassen hat. Noch heute, nach achthundert Jahren, blicken wir zu seiner Lichtgestalt empor, die uns noch immer in voller Lebens- und Geisteskraft erscheint. In seine Schule gehen wir alle, die wir uns mit dem heiligsten Schriftthume beschäftigen, noch heutigen Tages und forschen in seinen Commentaren, die uns eine Leuchte sind und bleiben werden für das höchste Wissensgebiet unseres köstlichen Erbtheils — *מדרש קדוש יקב*.

Und hat unser David Kaufmann, dem dieses Buch gewidmet ist, nicht in ähnlicher Weise ein Andenken für sich dauernd begründet! So lange die jüdische Wissenschaft noch fortwirken wird für Lehre und Leben, wird unser hochverehrter Freund als Stern erster Grösse am unvergänglichen Firmamente des Geistes glänzen, im Sinne des Spruches im Buche Daniel 12, 3.

Vorliegendes Buch aber, von Freundeshand hergestellt, soll als Zeichen der Dankbarkeit gelten, dafür, was wir von David Kaufmann gelernt haben und was wir noch aus seinen uns hinterlassenen Schriften lernen werden.

## A Geniza fragment.

Von  
Dr. Neubauer.

The following fragment, which seems to be a table of contents of a divân or collection of poems, forms part of the large collection acquired by the Bodleian Library from the Geniza at Cairo. It is contained in MS. Heb. c. 27, fol. 86. — I am glad to be able to make this slight contribution in memory of so valued a scholar as the late Prof. Kaufmann, one of the most zealous workers in the field of Jewish Literature, whose scholarship will be appreciated as long as the subject is studied. In the present condition of my eye-sight, it is impossible for me to add any comment to the text given here, but I have to thank my lamented friend S. J. Halberstam for identifying many of the lines for me. The fragment is on vellum, written on both sides, in an Oriental Rabbinic hand, but the writing does not quite cover the whole of the verso, so that this appears to be the end of the list. The lines are arranged in columns in the following order:

Recto, Col. 1.

|                 |  |
|-----------------|--|
| אשר שמך כבוד    | Jehuda ha-Levi, ed. Harkavy (Warsaw. 1893)<br>I, p. 110.                           |
| בשמי מעברות     | ibid. p. 128. Also Brody, Divan des Jehuda<br>ha-Levi (ed. Mekize Nirdamim) p. 67. |
| לעת כואת תכל    | Brody, p. 13.  |
| יאר יואר אשר    | Harkavy I, p. 116. Brody p. 140.   |
| בעברי על פי רמן | " I, p. 108. " p. 143.   |
| דתגברה שבה      | Divan ed. Luzzatto, index No. 55.  |
| שפר אשר נקרא    | ibid. No. 233.   |

- על מה נבדל [על מה נבדל] Harkavy I, p. 133?  
 דוד מתקן מליו „ I, p. 133. Brody, p. 181.  
 שפת אדם Luzzatto, No. 169.  
 אלוף החן Brody p. 188.  
 שושן חסדים „ p. 137.  
 לדבי יצחק נשיא Harkavy I, p. 76. Brody, p. 120.  
 אדני כופר לרוח Brody, p. 36.  
 קחה לבי קחה Luzzatto, No. 185.  
 שלום שלום רב Harkavy I, p. 129. Brody, p. 68.  
 חי הידיד אם יש Brody, p. 159.  
 אלופי או רעי Luzzatto, No. 93.  
 בלבי סוד ואולם Brody, p. 3.  
 מה אשר פנה  
 הקביל פני דודך „ p. 174.  
 סבכתני נדבכתך „ p. 52.  
 נשאתי (?) תמו להדרי  
 לבבי אליכם כגלות „ p. 60.  
 נטה אל בית ידיך Luzzatto, No. 143.  
 לקראת חלל חושקך Harkavy II, p. 41.  
 שלומתי מסוכים Luzzatto, No. 366.  
 Col. 2. עפרי צבי בית לך  
 בחיכם תנו שכר ibid. No. 31.  
 ילדי זמן בפני Harkavy I, p. 133.  
 לו יהיה כהן Luzzatto, No. 165.  
 ילדות אהה הנם ibid. No. 389.  
 סגור לבי ארון Brody, p. 42.  
 אשא שלומי על Luzzatto, No. 74.  
 רואי תמהים Brody, p. 117.  
 ומה תשאל בעד „ p. 162.  
 שביכי אש תשוקתך Luzzatto, No. 246.  
 עץ עדן נתנו ibid. No. 168.  
 כופר אי לצבי ibid. No. 245.  
 אמת אשפוט Harkavy I, p. 129. Brody, p. 175.  
 בראות לבי Luzzatto, No. 292.  
 לשוני כברה Brody, p. 199.  
 ותפוח אמת Luzzatto, No. 297.

- הלונתי עלי נפשי Brody, p. 33.  
 שאו שלום לרב „ p. 4.  
 אדון חכמה „ p. 38. Harkavy, I, 106.  
 חי הברית דודי Luzzatto, No. 293.  
 בכתה לפדודי ibid. No. 247.  
 בזהם למימי מעין Harkavy, II, 42.  
 לחי כרצפת שש Luzzatto, No. 342.  
 עופר עלי פניו נקודה ibid. No. 87.  
 נמתי לעד ינן Brody, p. 64.  
 ומיום הגדור Luzzatto, No. 270.  
 לי קנאו עבים ibid. No. 177.  
 כך אציר ומידות Harkavy, I, 130.  
 צבית חן שבייתי Luzzatto, No. 97.  
 Col. 3. שלמה בודד טתה Harkavy, I, 106. Brody, p. 181.  
 פלו יאחזו ראשי רב  
 ליל גלתה אלי Luzzatto, No. 320.  
 ההלי ידידי מפרי דת  
 בער ובלוי וביתום Brody, p. 161.  
 ואת אל נחמן Luzzatto, No. 394.  
 ראה היום ומה טוב ibid. No. 321.  
 בחדר עונג צין ibid. No. 84.  
 שחקים נקרעו להיות ibid. No. 197.  
 שלומות נקבצו כיום Harkavy, II, 52.  
 ורח חתן פרוש כנפי Luzzatto, No. 353.  
 בכל אף יעלה ibid. No. 254.  
 יונה מקננת Brody, p. 164.  
 צאי יפה שכונה  
 חי יפה וברה Luzzatto, N. 248.  
 חופה עלי נטעי  
 שמחו בני תורה ibid. No. 56.  
 יפה תיפה כהרזניה ibid. No. 57.  
 כוכבי תבל כיום Harkavy II, 48.  
 עפרים עמדו בין Luzzatto, No. 133.  
 מה תעלה שמש Harkavy I, 136.  
 את בין עצי עדן  
 אמור לעב ותשכיב

- אֲלֵי בֵית נְבִינָה עַל קֶן (?)  
 אֲמֹר אֵל מִי יָאֵר לְרֹאוֹת  
 . . . . . בְּפִי (?) יִצְרֶף (?)  
 Col. 4. שֶׁאוֹ שְׁלוֹם לִמְכַחֵר cf. Brody, p. 4 [לְרֵב חֲדוֹר]  
 חֲתָן הִנֵּה הוֹדֵךְ Luzzatto, No. 50.  
 אֲמַרְוּ בְנֵי יִשְׁתִּי  
 הוֹמֵי צְבִיחָה  
 מְלוֹת הַדְּסִים Harkavy, I, 138.  
 שֶׁאוֹ כְּנָפֵי שְׁחָרִים ibid. II, 50.  
 תֵּאבֵר לְרֹאוֹת שֶׁמֶשׁ  
 אֲחִי שָׁכַל אֲשֶׁר Luzzatto, No. 11.  
 חֲתָן בְּחֵי שֶׁמֶךְ ibid. No. 104.  
 הִנֵּה אֲנִי כֶקֶן לִבִּל ibid. No. 173.  
 רֵא חִפְּהָ רֵא Harkavy I, 142.  
 חֲתָנִי מִה מֵאֵד  
 יֵרָאֵ אֵל אֲנִי אֶקְרָא אֲלֵיכֶם  
 זֶנֶת רִהֲקִים לְאוֹהֲבֶךָ Luzzatto, No. 317.  
 קָהָה מִן הַהִדָּם Harkavy, II, 53.  
 מִה לְצִבִּי חֵן הַדֶּךְ Luzzatto, No. 180.  
 שֶׁמֶס מְכַל נִבְרֵךְ Brody, p. 185.  
 יוֹלֵד לֶגֶן עֵדֶן בְּצִוֶּן Harkavy I, 115. Brody, p. 106.  
 נֶאֱמַר אֶבֶר בְּיוֹם אֶבֶר חֲרִוִּי „ I, 39. „ p. 23.  
 הִנֵּהם הַגִּבּוֹר חֲלָפִין  
 צִלְעֵי קֶרְמֵי שְׁלֹם נֶאֱקָצָה  
 הֵה אֵל שֶׁמֶס הַצִּלְלָה  
 הֵי הַלּוֹמְדִים חֲכָמָה Harkavy II, 73.  
 שְׁחָתִי מֵאוֹר יוֹמָם Luzzatto, No. 319.  
 יוֹם קִנְיָה יוֹנָה „ No. 16.  
 Col. 5. אֵינְעֵךְ אִיהָ „ No. 85.  
 וּמִה מֵת עַל פִּנִּי Harkavy, I, 166.  
 אֲמֹר מִה הִיא Luzzatto, No. 202.  
 וּמִה בּוֹכָה Harkavy, I, 165.  
 כָּלִי מְכִיל לֶאֱזֵן „ I, 166.  
 וּמִה רִקָּה וְרִקָּה Luzzatto, No. 295.  
 בְּשִׁכְנֵים אֵב  
 וּמִי חֲשׂוֹק אֲשֶׁר Harkavy, II, 78.

|         |                  |  |
|---------|------------------|--|
|         | אמור לי מה דמות  | Harkavy, II, 77.                       |
|         | ומה שד אשר       | " I, 166.                              |
|         | ומה צפור         | " I, 166.                              |
|         | ומה מלך במג      | " II, 77.                              |
| Col. 6. | שלשה הם אמנה     | " II, 78.                              |
|         | אשרי אנשים       |  |
|         | בליעל וידה       | " II, 77.                              |
|         | ומה מרור מסור    | Luzzatto, No. 12.                      |
|         | ומה מען          | " No. 303.                             |
|         | הפוך את החיל     | " No. 14.                              |
|         | קחה את אהבה      | " No. 306.                             |
|         | הפוך רכבו        | Carmoly in Kobak's Jeschurun, III, 54. |
|         | אך נעלם ממך      | " " " " III, 53.                       |
|         | אחזת נתט         | Luzzatto, No. 119.                     |
|         | תגה עינך עלי     | " No. 281.                             |
|         | חכה על פני       |  |
| Col. 7. | ראתם דג בלע      |  |
|         | אחד נשרה שים     | " No. 252.                             |
|         | ומה פידם נטעו    | " No. 308.                             |
|         | מידעי כמו מהצית  | " No. 207.                             |
|         | לראש השם נשדית   | Carmoly, l. c. III, 54.                |
|         | אמור לאיש אשר    | " III, 54.                             |
|         | רביעת . . .      | " No. 370.                             |
|         | הפוך השם ותמצא   | " No. 208.                             |
|         | אם ראש דברך      | " No. 108.                             |
|         | ומה תראה במאתים  | Carmoly, l. c. III, 53.                |
|         | נבד בו שש        | Luzzatto, No. 369.                     |
|         | ידידים שאלו על   | Carmoly, l. c. III, 54.                |
| Col. 8. | סקל בלבך נתיב    | Luzzatto, No. 318.                     |
|         | בראש השם תשוה    | Carmoly, l. c. III, 54 [לראש].         |
|         | שמונה בהסוך      | Luzzatto, No. 345.                     |
|         | כי ישאלו מי      |  |
|         | נצל הלא תבוש     | Harkavy, II, 157.                      |
|         | ביום טוב לבך שמן | Luzzatto, No. 259.                     |
|         | לקראת מקד חי     | Harkavy, II, 88.                       |
|         | שובי חידה        |  |



- אני קמן Luzzatto, No. 186.  
 יונת רחוקים Harkavy, I, 74.  
 ימן ערך " II, 5.  
 מאז משן הארבה " I, 61.  
 שלום לך הר הנברים Luzzatto, No. 214.  
 Col. 9. אלהי משכנותיך Harkavy, I, 8.  
 נמת וטרדמת " II, 61.  
 חלו פני אל פורשי רפא Luzzatto, No. 189.  
 מעם " זאת Harkavy, II, 93.  
 שמש כהתן Luzzatto, No. 333.  
 יורד עלי הרים Harkavy, II, 83.  
 לשובכ נות בית  
 חלו פני אל חי " II, 84.  
 למדה לשוני Luzzatto, No. 39.  
 יקרה שכנה Harkavy, II, 139.  
 עבד אשר יעיד " II, 89.  
 לבי סאל אם רם Luzzatto, No. 98.  
 ידידי השכחת Harkavy, I, 55.

Verso, Col. 1.

- וירח בבן לבן  
 בשירי דל  
 הלוא טוב לי  
 הנדחותם שפתי  
 אשרי ות[ארכנה] (?) Harkavy, I, 115. Brody, p. 175.  
 ... לדוחת  
 שלוף חרבך  
 שש נשור לצאת Gabirol, Zunz, Lit.-Gesch. p. 188.  
 ... לבת נריב  
 [שח]ר אבקשך ibid. p. 188.  
 שמנה אדון ibid. p. 188.  
 אשר ראה לכל צפון  
 תחת כנפך  
 אלוהי חי וקים  
 רם את עלי  
 לך נפשי הנפטר

- שחר עלה אלי ibid. p. 188.  
 שפל רוח ibid. p. 189.  
 שדי אשר ibid. p. 188.  
 שלום לכן דורי ibid. p. 188 ? [לך].  
 שוכב עלי מטה ibid. p. 188 [מטות].  
 שורש בני ישי ibid. p. 188.  
 שוכנת בשדה ibid. p. 188 [בתוך שדה].  
 שאלי יפיעה ibid. p. 188.  
 שתה בחזק ibid. p. 188.  
 וכור אחי Abr. ibn Ezra. Sachs, Hakarmel VII, 210.  
 Rosin, Reime, 145.  
 החדה איש Dukes שירי שלמה p. 53. [איש].  
 אהבתך כאהבת Gabirol, Sachs, Hamagid, 1864, p. 140.  
 הונה או כבן  
 Col. 2. ואל תתמה באיש  
 הכינתי בכתבך  
 הית כן לדאר נר  
 הגנת וכחשת Dukes ש"ש p. 50.  
 אלהים שא שנותי  
 הלא גדל חלי  
 נפש כנף ימן  
 נסח לשני אמרי  
 היש כזאת בצמח  
 והיונים מבכות  
 אמרי לו שקלתי  
 השיבך ואפיהם  
 הלא תראו חכצלת  
 תעה הכים ואם  
 וטרם מבלי מלוש  
 חקר היטב  
 הפך התך אשר  
 אמר לשר נשיא  
 שאל נפשי תסוד (?)  
 באל (?) תרום ימינך  
 כך סברי ואתה תאותי  
 ראה שמש לעת ערב  
 " " p. 29.  
 — 285 —

|                         |       |     |                   |
|-------------------------|-------|-----|-------------------|
| לך היתה נפש             | Dukes | ש"ש | p. 37.            |
| חשוב לבכי בעלות         | "     | "   | p. 54.            |
| בכו עמי וחנני           | "     | "   | p. 25.            |
| משמן בשרי דל            |       |     |                   |
| קחה השיר ומצפניו        | "     | "   | p. 62.            |
| ולב נבוכ ותושיה         | "     | "   | p. 34.            |
| אמור לפני צפירת         |       |     |                   |
| Col. 3. רש (2) תקלה (2) |       |     |                   |
| ומני מה לך תחרש         | "     | "   | p. 41 [MS. תחחש]. |
| השיר הימן ואסף          | "     | "   | p. 61.            |
| הלא צור אבי כל הח       | "     | "   | p. 34.            |
| תשובתך משובתך           | "     | "   | p. 51.            |
| ידדי מעשה חירם          |       |     |                   |
| בשושני לחידך            |       |     |                   |
| ידדי החליתי             |       |     |                   |
| אחי פרוק לעופר          |       |     |                   |
| הלא תראה מיודעי         | "     | "   | p. 55.            |
| הלא נפשי תוד פרוק       | "     | "   | p. 51.            |
| לשירי שוחרי דעת         |       |     |                   |
| דמות סהר יבקע           |       |     |                   |
| אפול גדרה משחקת         |       |     |                   |
| למה זה את כקין          |       |     |                   |
| שאלתם על לבבי           |       |     |                   |
| ובת ליל בלי כקן         |       |     |                   |
| שאלתיו למי ידמה         |       |     |                   |
| שאלתי כאלו הם תמהים     |       |     |                   |
| בטרם יחזק עלי           |       |     |                   |
| לקח כיעות תזוכה         |       |     |                   |
| ידדי צמקן דדי           |       |     |                   |
| מליצתי כדאנתי           | "     | "   | p. 5.             |
| אדוני קח באפך מתוקה     |       |     |                   |
| הלא תשבע ידדי           | "     | "   | p. 54.            |
| זמן כונד אסרני          | "     | "   | p. 6.             |
| כאבי רב ומכתי אנשה (?)  |       |     |                   |
| לשלח נערי אדרוש         |       |     |                   |
| אמור לשובנים חנוי       |       |     |                   |

|         |                   |                            |
|---------|-------------------|----------------------------|
| Col. 4. | שער פתח דוד       | Zunz, Lit.-Gesch. p. 189.  |
|         | מישל בקצו ים      |                            |
|         | שתי בך מחס        | p. 188.                    |
|         | שתי לאל חודה      | " "                        |
|         | שער אשר נסגר      | " "                        |
|         | שמור צדדי שאר     | " "                        |
|         | שחרתך בכל שחר     | " "                        |
|         | שנים נפגשו בי זה  | " "                        |
|         | שאג לך לבי        |                            |
|         | ששתי רב בך        | p. 189.                    |
|         | שערך בדפקן        | p. 188.                    |
|         | שפל רוח שפל       | p. 189.                    |
|         | שאלוני סדפי דת    | p. 188.                    |
|         | שעלי אפדסה תמיד   | p. 728.                    |
|         | שחרים אקראה       | p. 188.                    |
|         | שאי עין חדרתך     | " "                        |
|         | שבת בני אלי ב     |                            |
|         | שמרה הליכות לה    |                            |
|         | שער שקד יפה       |                            |
|         | אמת שער ימי       |                            |
|         | שחודה הבחורה      |                            |
| Col. 5. | שואף כמו לבד      | " "                        |
|         | שמש עלי ראשי סמים | " "                        |
|         | שתי בך מחס מוריש  | " "                        |
|         | שמשו עדי אנה הבוא | " "                        |
|         | ואלץ ואני נבהל    |                            |
|         | אורבתיד           | Cf. above, Col. 1 (Verso). |

# Die Wormser Minhagbücher.

Literarisches und Culturhistorisches aus denselben.

Von

**A. Epstein.**

---

## I. Die Wormser Riten. Gebetbücher und ältere Minhagbücher.

Die Wormser Juden bekundeten immer ein grosses Interesse für die Alterthümer ihrer Gemeinde, und scheuten keine Opfer, um dieselben zu erhalten. Während der vielen Verfolgungen, welche die Wormser Gemeinde heimsuchten, war immer die Sorge der Geängstigten, wie sie ihre Reliquien in Sicherheit bringen könnten.kehrten die ausgewiesenen Juden nach Worms zurück, so gingen sie zuerst an die Herstellung der zerstörten Baudenkmäler, und waren dabei immer bestrebt, denselben ihre ursprüngliche Gestalt wiederzugeben. Dieser Liebe der Wormser Juden zu ihrer Gemeinde und deren Alterthümern haben sie ihre vielen Bau- und Schriftdenkmäler zu verdanken, wie solche keine andere Gemeinde in Europa aufzuweisen hat.

Die Wormser bethätigten eine ähnliche Pietät auch ihren Riten und Gebräuchen gegenüber. Mit der grössten Zähigkeit hielten sie an der hergebrachten Praxis fest, und waren jeder Neuerung abgeneigt. So wurde eine Aenderung in dem Ritus des Neujahrs, welche Isaak ha-Levi (st. gegen 1070) eingeführt hatte, gleich nach seinem Ableben als Neuerung wieder abgeschafft, wiewohl sich Raschi in einem Gutachten für dieselbe

einsetzte<sup>1)</sup>. Als Ephraim b. Isaak aus Regensburg, eine grosse Autorität des 12. Jahrh., bei seinem Besuche der Wormser Synagoge eine Aenderung in der Lektion anordnete, wurde er schlechtweg zurückgewiesen, „die Wormser wollten nicht seinetwegen von ihrem Brauche lassen, und bestürzt darüber verliess Ephraim die Synagoge<sup>2)</sup>“. Da der Ritus in Worms stationär verblieb, während er in anderen Gemeinden Veränderungen erfuhr, so bildete sich mit der Zeit ein Wormser Ritus aus, der von dem der benachbarten Gemeinden verschieden war. So weicht das Wormser Ritual selbst von dem Mainzer in vielen Punkten ab, wiewohl Mainz so nahe gelegen ist, und wiewohl die Wormser Kultur<sup>3)</sup>, wie die Kultur des westlichen Deutschland überhaupt<sup>4)</sup>, von Mainz herrührt. Auf diesen Umstand machte schon der Verfasser des Pardes (Ende des 11. Jahrh.) aufmerksam, indem er die Schilderung der rituellen Unterschiede zwischen Worms und Mainz mit den Worten beginnt: „eine eigenartige Praxis befolgen sie in Worms, wie eine solche in Mainz niemals ausgeübt wurde“<sup>5)</sup>. Es ist daher natürlich, wenn Worms, das vielfältig neben Mainz genannt wird, noch in später Zeit viel vom älteren Charakter im Ritus beibehalten hat. Noch jetzt fehlen in der dortigen Ordnung ארזן שלם (ausser am Abend des Sühnfestes), דרר אקדמות, לכה דודי<sup>6)</sup>. Der konservative Sinn der Wormser hat

<sup>1)</sup> Machsor Vitry S. 358.

<sup>2)</sup> Meir Rothenburg in הלכות שבתות N. 4, s. Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneider's, S. 136.

<sup>3)</sup> MS. 40, 510.

<sup>4)</sup> Zunz, Ritus S. 68. Die מנהגי רייזם bei Mahril (הלכות חסדה) enthielten wohl den Mainzer Ritus, vgl. Zunz, Ritus S. 22.

<sup>5)</sup> Pardes N. 290: שני משנים שזו בורמסא מה שלא שזו מעולם במנצא.

<sup>6)</sup> Zunz, Ritus S. 69. Man beachte, dass der Verfasser von אקדמות der berühmte Wormser Vorbeter Meir b. Isaak war, und trotzdem weigerten sich die Wormser, das Lied bei sich einzuführen. Liwa Kirchheim weiss darüber in seinem Minhagbuche Folio 157 a zu erzählen: כי חזם אקדמות, כי חזם אמת דיתה (יהי ל.) מה קק נרמיוא חזן אחד ואמר אקדמות בקול נעים וכוונה גדולה, לאחר שסיים לקח אותו אלהים, ועל כן אין אומרים אותו.

es also bewirkt, dass viele der alten Sitten und Gebräuche sich bei ihnen lange erhalten haben.

Bei der Sonderstellung des Wormser Rituals konnten die üblichen Gebet- und Minhagbücher das religiöse Bedürfniss der Wormser natürlicherweise nicht befriedigen, und es mussten solche Bücher eigens für den Wormser Ritus geschrieben werden. In der That besitzen wir Gebet- und Minhagbücher, welche speciell für Worms verfasst wurden. Diese Schriften, namentlich die Minhagbücher, enthalten manchen werthvollen Beitrag zur Geschichte der Juden und interessante Schilderungen aus dem jüdischen Leben im Mittelalter.

Die Wormser Gebetbücher anlangend, besitzt die Wormser Gemeinde ein Gebetbuch für die Wochentage (תפלה לק"ק וורמיישא), das Simon Eggenfelden 1457 für diese Gemeinde geschrieben hat<sup>1)</sup>. Ein anderes Gebetbuch für Worms, mit einem Kommentar versehen, schrieb Juspa Schammas (s. III, 4). Ferner besitzt die Gemeinde die Selichot nach Wormser Ordnung auf Pergament geschrieben<sup>2)</sup>, auch Cod. Oxford 1154 enthält: (סליחות מנהגי) של קהל הקדש וורמיישא. Edirt wurden: durch Sinai Loanz סדר סליחות . . . ע"פ סדר ומנהג in Frankfurt am Main 1714, und durch Ahron ha-Levi סדר סליחות לק"ק וורמיישא in Sulzbach 1732<sup>3)</sup>. Für die Feiertage besitzt die Wormser Gemeinde einen im Jahre 1272 von Simcha b. Jehuda für seinen Onkel Baruch b. Isaak auf Pergament geschriebenen

<sup>1)</sup> S. Salfeld, Martyrologium S. 306, wo aber das Datum nicht angegeben ist; es steht in der Handschrift einige Blätter vor dem Schlusse und lautet:

אני הרשים למטה כתבתי וקדתי ואת התפלה לק"ק וורמיישא, וסיפתי אותה כ"ב שבט רד"ל (ר"ז לפ"ט) לאלף השש, חזק ותחזק המוצר לא יחזק, לא היום ולא לשלום עד שיעלה חמור במלם, אמן. שמעון חזק איקטלון המוצר.

Vergl. Lewysohn in הנביא II, S. 167. — Hierher gehören wohl auch Codd. Hamburg 88, 126, und der bei Michael N. 110 erwähnte Siddur.

<sup>2)</sup> Lewysohn a. a. O.

<sup>3)</sup> S. Litteraturblatt d. Orients 1844 S. 281. Ungenaue Angaben über beide Editionen machen Lewysohn in הנביא a. a. O., und Steinschneider C. B. N. 2896.

Machsor, bestehend aus zwei Bänden in gross Folio<sup>1)</sup>. Es ist wohl jener Machsor, von dem in späterer Zeit irrthümlich behauptet wurde, er sei von Elasar Rokeach geschrieben worden<sup>2)</sup>. Der Machsor, der für einen Privatmann bestimmt war, ging, wie es scheint, 1578 in den Besitz der Gemeinde über<sup>3)</sup>. 1623 schrieb wieder Jakob Oppenheim einen Machsor nach dem Wormser Ritus, und widmete ihn der Gemeinde<sup>4)</sup>.

Zu den älteren Minhagbüchern rechne ich:

מגני דר' מאיר ש"צ, welche Jakob Mulin<sup>5)</sup> citirt, und vielleicht mit den הלכות קדם in מגנים דר"ב (דר"מ?) שלח צבור S. 50 identisch sind<sup>6)</sup>. Ferner:

מגנים דק"ק ורמ"שא, von Naphtali Hirz b. Uri ha-Levi 1546 auf Pergament geschrieben<sup>7)</sup>. Sie befinden sich in Worms und sind mit dem erwähnten Gebetbuche von 1457 zusammengebunden. Naphtali ist Abschreiber und nicht Verfasser oder

<sup>1)</sup> Der zweite Theil bringt zuerst Kohelet, Job und Jeremia. Nach Jeremia findet sich: אני שמחה בר יצחיה המפורסם כתבתי זה המסור לדודי ר' ברוך בר' יצחק בתוך מד שבעות ושיכתי וסודתי הכל מראש ועד סוף כל התפילה כשאומר דיוק ודמיא אותו בעזרת שדי לחדש סבת כח בו בשנת שלשים וחמשים לשמי. המקום חסדו . . .

<sup>2)</sup> Juspa im Minhagbuche Ms. Worms Folio 61: מוסרין כל דרי מוסרין . . . וכן מוסרין מסור של קהל אשר כתב יוקל אופנהיים ויל השמש מסריו בבה ומוסרי כאשר מוסרין המצות כל השנה.

Vgl. Blogg, שלמה S. 135, und המגד III, 48.

<sup>3)</sup> Grünes Buch, Folio 17b: פנח לזכרון בן ליפמן בינעם ויל מסור . . . אלו שלח גדול שערמים (Pergament) מסור מכל השנה . אלו שלח

Das Grüne Buch oder הקדש wurde mir von dem Löblichen Vorstande der jüdischen Gemeinde in Worms für längere Zeit zur Verfügung gestellt, wofür ich demselben meinen Dank auch an dieser Stelle ausspreche.

<sup>4)</sup> Das Grüne Buch Folio 89b vermerkt zum Jahre 1623:

ר' יעקב רמסנה יוקל בן האלוף הפירס סידר משה יהודה וליה מסשפת אופנהיים כתב בידו מסור כמגני ורמ"שא באופן שהשקת תפלה מתוכו או שימכרו אותו כמו מסורין מסור הקרא הוקדש ודמיס יפלו להקדש (s. oben). Nach Geiger (w. Zeitschrift V, 423) giebt ein Machsorcodex auf der Bibliothek der Maria-Magdalenen-Kirche in Breslau den Wormser Ritus wieder. Vgl. Michael a. a. O.

<sup>5)</sup> מוסר שני חמישי ושני.

<sup>6)</sup> Zunz, Ritus S. 21.

<sup>7)</sup> Die Minhagim schliessen mit den Worten:

סליק המגנים מקק ורמ"שא מכל השנה אני המוסר נפחלי בר אורי וילי שלים רמסנה דיוק וילי . עמר המגנים יום ב' רב אלו סו לפק.



Sammler der Minhagim, vielmehr scheinen sie einen Bestandtheil des Gebetbuches von 1457 auszumachen. Folio 1b vom Ende gerechnet heisst es: שנת ריו"ו לפ"ט אן אומרים תחלת בקי' (1) היה מדין לשם כך ראתי וירמייאש כשרב פדים קטן. ומדרי' (1) היה מדין לשם כך ראתי. Dies stimmt mit der Zeit, in welcher das Gebetbuch geschrieben wurde, nicht aber mit der Zeit Naphtali's. Dieser hat also die alten Minhagim bloss abgeschrieben, vielleicht weil die ursprüngliche Handschrift schon abgenützt oder beschädigt war. Daher kommt es, dass die Minhagim von 1546 hinter dem Gebetbuche von 1457 angebunden sind. Dort fand sie schon Ja'ir Chajjim Bacharach gegen Ende des 17. Jahrh. und machte aus denselben Auszüge<sup>2)</sup>.

Diese alten Minhagim benutzte Liwa Kirchheim in seinem Minhagbuche und nannte sie מנהגים של קהל, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden. Bacharach benutzte dieselben, oder seine Auszüge, in seinen Randglossen zu Juspa's Minhagbuche<sup>3)</sup>. Ferner citirt Sinai b. Isaak Seklin die מנהגים של קהל in seinen מדרשים am Schlusse der von ihm edirten . . . מדרשות fol. 45d.

Schliesslich sind Wormser Minhagim am Rande eines 1258 geschriebenen Machsors in Oxford Cod. 1035 verzeichnet.

## II. Das Minhagbuch des Liwa Kirchheim.

Eine Handschrift der **מגדלי ק"ק ווידמישע** des Liwa Kirch-  
heim benützten: Bacharach<sup>4)</sup>, Salomo Blogg (1832)<sup>5)</sup>, Jakob

<sup>1)</sup> Vielleicht ist dies der *חוריה בשראל* in dem Wormser Memorbuche, *קצף על יד* III, 5. Zur Sache vgl. *פירוש* *הלכות פורים* Anfang. Statt *בשנת ובמנה יום ה'* lese ich in *מאמר* *במשיב בשבת*, *ובמנה* *יום ה'*, was auf das Jahr 1416 passt.

\*) Bacharach notirt in seinem, יאיר חיים genannten, Index zu seinen Schriften (Kaufmann I. Ch. Bacharach S. 87):

3) Zu Juspa 33b schreibt Bacharach: לשון מנהגים ישנים איזה שירצה דתן. Die alten Minhagim beginnen: זמן ראשון... ולשון איזה שירצה. ושאר כל הימים עד שיהיה רחוק מה שירצה דתן. vgl. Zunz, Ritus S. 135.

<sup>4)</sup> S. weiter zu Elia b. Mose Grisa. Auch die קינה מרא רוקח (Kaufmann S. 127) schrieb Bacharach wohl von Liwa ab.

S. 79, 134. בנז. שלמה פ)

Bamberger (1836)<sup>1)</sup>, Adler (1839)<sup>2)</sup>, Mannheimer (1842)<sup>3)</sup> und der Schreiber in **שומרי ציון האמון** 1849 N. 7. Wahrscheinlich ist es dieselbe Handschrift, welche Lewysohn 1855 in Worms gesehen und beschrieben hat<sup>4)</sup>. Sie ist seitdem verschwunden. Die Handschrift, wahrscheinlich Autograph, bestand aus losen Blättern, war mit vielen Randbemerkungen versehen und schwer leserlich. Um die Schrift zu retten und dem Leser zugänglich zu machen, fertigte Sinai b. Isaak Loanz 1786 eine Abschrift an, wobei er die Randbemerkungen in den Text einschaltete, auch Manches in eigenem Namen hinzufügte. Die Abschrift Sinai's citirt Ahron Fuld in seinen Anmerkungen zu Asulai's **שם הגדולים** s. v. **רבינו אליהו הזקן** mit der Bezeichnung **מסמכים של קיק הדמיון** und v. **מיומנויות** irrthümlich als **פנקס התקנות מורמז**. 1872 war die Handschrift im Besitze Raphael Kirchheim's, der sie dem jüdisch-theologischen Seminar in Breslau zum Geschenk machte. Die nunmehrige Breslauer Handschrift benützte Kaufmann in seiner Arbeit über Jaïr Chajjim Bacharach, und Dank dem lebenswürdigen Entgegenkommen der Kuratoren des Seminars, stand sie auch mir bei der gegenwärtigen Arbeit zur Verfügung. Ich werde sie unter LB. anführen.

Der Verfasser Juda Liwa (Löb) b. Joseph Mose Kirchheim heirathete 1581<sup>5)</sup>. Er wird in dem Grünen Buche im Jahre 1586<sup>6)</sup> und 1594<sup>7)</sup> erwähnt, und starb Elul 1632<sup>8)</sup>. Das Wormser Memorbuch gedenkt seiner mit den Worten<sup>9)</sup>:

**הישיש חסד החבר רבי יהוא בר יוסף משה עבוד שיסוד מגדלים מקדונו פה וירמייא גם נתן עשרה ודי ל.**

1) Mannheimer, Die Juden in Worms S. 5. 27.

2) Jost, Annalen 1839, S. 91.

3) Die Juden in Worms S. 27.

4) **נפשות צדיקים** S. 7.

5) LB. Folio 145 b.

6) Folio 43a: **ליווא קרבם קנה מצות**.

7) **קבץ על ד** IX, 7.

8) **קבץ על ד** IX, 12, vgl. Kaufmann a. a. O. S. 6 n. 2.

9) **קבץ** III, 12, **נ"א** S. 8.

Seine Frau Hendlen starb kurz nach ihm<sup>1)</sup>. Liwa erwähnt seinen Bruder Samson<sup>2)</sup>, und seinen gelehrten Schwager Isaak Au<sup>3)</sup>. Ein Sohn von ihm, Isaak, war um 1636 Almosenier in Worms<sup>4)</sup>. Liwa war mit dem Rabbiner Isachar b. Nathan Schapira verwandt<sup>5)</sup>. Er begann sein Minhagbuch 1625 zu schreiben<sup>6)</sup>, und arbeitete daran bis zu seinem Tode<sup>7)</sup>. In der Begründung der Riten ist er sehr ausführlich. Zu Grunde wurden die alten, von Naphtali kopierten Minhagim gelegt, welche Liwa מנהגים של קהל nennt. Er sagt in der Vorrede:

הם רבים הפעירו כי להשתק ולחבר המנהגים . . . ואי הקטן שבקטנים  
וידא בן לא"ה הקטן ידברם המדינה יוסף משה זצ"ל הנקרא בפי כל ליווא  
בן מאסלן קדושים להשתק ולחבר המנהגים ולהגמיר כל דבר ודבר על  
אפניהם לאשר שמעתי דאיתי מפרקן דרבנן הקדמנים חכמים וז"ל וכן חוקים  
הנבונים . . . השתקתי וסדרתי איש על דתו באותות. למען יקל למציא כל  
המקרים ויבטח . . .

Auch in der Anordnung der Riten hielt er sich an die alten Minhagim. Folio 59b sagt er: מפי שראיתי במנהגים של הקהל: שחן י"ב מתחילין ב"ח אלול . . . יום ראשון פתחה בשבת הסמך לפני ר"ח יסון מתחילין לומר שלמיש באריכות כך מצאתי הלשון במנהגים של הקהל. In den alten Minhagim<sup>1a</sup> vom Ende heisst es wirklich: באותו שבת אמר שלמיש במהירות. Diese Stelle hatte auch Bacharach zu Juspa 5b im Sinne, wenn er sagt: במנהגים קדמונים היו קראין לפסקי חמרא שלמיש זצ"ל: שנת ר"ח לפרט א"א תתקן בערב פורים קטן ומדרגים ז"ל היה. Folio 124:

1) IX, קט"ז.

2) Kaufmann, S. 31, wahrscheinlich der in קט"ז, III, 12 erwähnte Israel Samson.

3) Kaufmann, S. 12, wahrscheinlich David Isaak in קט"ז III, 9.

4) Grünes Buch, Folio 117b.

5) Kaufmann, S. 9.

6) Lewysohn זצ"ל, S. 7.

7) Am Schlusse des Buches (197a) schreibt Liwa: היום יום י"ד בשבוע שמיני לפק מתחילין לומר א"ה הם אחר החפלה אומרים סומך סד . . . סמכה מלחמה . וי"ה יסלח שלום בעולם. Lewysohn übersah dies, und meint, Liwa habe das Buch 1625 beendet. Auch an vielen anderen Stellen berichtet Liwa von Vorfällen, welche nach 1625 stattfanden. Kaufmann, S. 6 n. 2 meint, die Minhagim Liwa's wären 1633 abgeschlossen worden.

מדת לשם כך מצאתי במעתיקים של הקדל אבל אין כתוב שם מה הוא ומה.  
דמסם, s. oben das gleichlautende Citat aus den alten Minhagim.  
Vgl. Föl. 120b.

Liwa beruft sich in seinem Werke auf alte Autoritäten.  
solche seiner Zeit, und reproducirt geschichtliche Aufzeichnungen,  
die er in Worms vorfand. Ich hebe einige Stellen hervor.

1. Elasar Rokeach. Folio 175a: זה . זה . רוקח וציל . זה .  
לשון רוקח השתקתי מתיבת דוד . בתתקדו לפרט בכתב כנסתו לאחד  
שפרשתי אי אפשר הקמן העלוב את הפרשה ושב יקרב לחדוד ודיית  
ושב של שלום בא שלטו שנים מסומים . . . קנה של רוקח . אסת חל  
מי ימצא . . .

Das ist die bekannte Erzählung von dem Ueberfall auf  
Elasar, s. MS. 39<sup>1458</sup>. Der Ort, wo dies geschah, ist hier nicht  
angegeben. Juspa<sup>1)</sup> lässt es in Worms, und zwar in dem  
Hause zum Hirschen, wo Elasar gewohnt haben soll, sich zu-  
tragen. Juspa folgen unsere Historiker. Aber Cod. Oxford  
1097 nennt Erfurt als Ort des Vorfalles, und dies scheint mir  
wahrscheinlich zu sein.

2. Elia ha-Saken. Folio 143b: מצאתי בספרו ר' שמואל  
אליהו חוק מפר"ו נתארח אצל ר' שמעון הנחל ובשתחל ר' שמעון  
לייז סדר ה' א' בקש רבינו אליהו חוק מרבי שמעון לייזר חרזה את  
בשמו . ורבינו שמעון הנחל נהג בו כבוד והקדים את שמו של אליהו לפני  
שמו ומתחיל סדרו (bei uns zum 7. Pessachtage) אליהו הנחל.

Auf diese Stelle bezieht sich die oben erwähnte Bemerkung  
A. Fuld's zu Asulaï. Die Erzählung wird sonst nirgends be-  
stätigt, auch wird Elia ha-Saken nirgends als Pariser genannt<sup>2)</sup>.  
Dennoch ist die Mittheilung Liwa's aus dem alten Machsor  
insofern beachtenswerth, als aus derselben ersichtlich wird, dass  
in deutschen Kreisen der Glaube verbreitet war. Elia hätte  
Mainz aufgesucht, und wäre mit Simon ha-Saken befreundet  
gewesen. Dadurch wird die in Resp. S. Luria N. 29 mit-  
getheilte Relation verständlich, in der es heisst: ר' שמעון הנחל  
בר צחק החסיד בר אבין הנחל בתורה . . . זה ר' אבן הנחל אשר בא  
מורש של הרב רבי יוסף בן רבינו שמעון מפרנק מש שער אחרית אלה  
הנחל הוא זה בר פלגות של רבינו אליהו חוק . . . Die Worte

<sup>1)</sup> פסדה נוסח, N. 6.

<sup>2)</sup> S. Landshut, ספרו הנחל S. 14, und Gross, Gallia Judaica, p. 507.

... אלה הנחלת אלה הנחלת können sich, bei der konfusen Sprache des Schreibers, sehr gut auf Simon b. Isaak beziehen, wie schon Heidenheim bemerkt hat<sup>1)</sup>. Simon b. Isaak wurden in der That die Asharot אלה הנחלת, wenn auch irrthümlich zugeschrieben<sup>2)</sup>, und der Ausdruck בר סגליו של רבינו אליהו würde sehr gut auf Simon b. Isaak passen, dessen freundschaftliches Verhältniss zu Elia auch vom alten Machsor behauptet wird. Es sei noch erwähnt, dass auch die andere Relation bei S. Luria Elia nach Mainz kommen lässt, indem sie ihn zum Schüler Gerschom's macht. Es war also in Deutschland die Meinung verbreitet, dass Elia in Mainz gewesen war. Ein Bruder Elia's, Isaak b. Menachem, studirte in der That bei Elieser b. Isaak in Mainz.

3. Elia b. Mose Grisa (Loanz). Liwa erwähnt mehrmals einen Zeitgenossen dieses Namens, der sonst nirgends vorkommt, auch bei Juspa nicht, der sein Minhagbuch kurz nach Liwa geschrieben hat. Andererseits vermissen wir bei Liwa Elia b. Mose Loanz, der als Rabbiner und Gelehrter zu jener Zeit in Worms eine grosse Rolle spielte. Ich vermute daher, dass Grisa und Loanz sich decken. Ich vermag nicht mit Sicherheit anzugeben, was גריסא oder גריסא bedeuten soll, auch nicht zu erklären, warum Elia bei Liwa Grisa, und nicht Loanz, genannt wird. Dennoch scheint mir sicher zu sein, dass Elia Grisa und Elia Loanz eine und dieselbe Person ist.

Liwa schreibt Folio 124b: פנים אחת בשנת שס"ג לפרט אדם בר מצוה... כך פסק ש"ב האלף... מהר"ד ישכר בן... מרדכי נתן שפרא ו"ל שהיה לזמן הזה משה של הצבא... והחזן היה בזמן הזה האלף והאזן מהר"ד אליה בן האלף מהר"ד משה גריסא<sup>3)</sup>.

Folio 142b: פנים אחת שנת שס"ג באה ניה אחת לבי"ה ושמשו אך שהיה מען החזן והיה בפנים הזאת החזן האלף והאזן פ"ה מרדכי אליה גריסא ז"ל.

Der Gelehrte Elia Grisa war also 1603 nicht Rabbiner, sondern Vorbeter. Dies passt auf Elia Loanz, von dem im

<sup>1)</sup> S. Rapoport, Kerem Chemed, VII, 14.

<sup>2)</sup> Zanz, Litg. S. 115.

<sup>3)</sup> Dies ist die Quelle Bacharach's, der zu Juspa 79 a schreibt:

נער בר מצוה... כך היה ה"ה אב"ד מרדכי ישכר ו"ל בן ה"ה מרדכי נתן שפרא. והש"ס היה ה"ה מרדכי אליה בן ה"ה מרדכי משה גריסא בשנת שס"ג.

Memorbuche unter Anderem ausgesagt wird: ... וזה חזק וישיב<sup>1)</sup>. Ich werde an einer anderen Stelle nachweisen, dass Elia Loanz zwei Mal in Worms gewohnt hat, von 1600—1604 und von 1621 bis 1636. Er nahm eigentlich die Stelle eines Vorstehers der Jeschiba ein, später vertrat er zeitweise die Stelle des Rabbiners. Elia wird ferner Folio 95b, 139b (zum Jahre 163c) und 149a erwähnt.

4. Isaak Dorbolo. Folio 178a: זכור זכור שהק' מוסד  
 כמה מצאנו שנה כי נמצאו בספר יסן נשן בזה הלשון אני מחזק בר חזק  
 ראיתי בחדרמישא כתב ששלחו אביו ריטס לארץ ישראל שנת תשי"ד לפי  
 שאלו את קדלות ארץ ישראל על שמעו ששמעו על בית משה וזם מדינא  
 דליא מה אתן ביה. תשובה ... וזתם הכתב ר' יעקב בר מדיני ריש  
 מדינא דמאן מוסא ...

Das Responsum ist bei Mannheimer (S. 27) abgedruckt, ein anderes Exemplar besass Reifmann<sup>2)</sup>. Luzzato hält es mit Recht für ein Falsum<sup>3)</sup>.

5. Joseph Kimchi, 141b und 150b vermerkt Liwa, dass in Worms an festlichen Sabbathen Joseph Kimchi's Gedicht זכור זכור gesagt wird. Dieses Gedicht wurde in Mainz von Jacob Mulin mit der sonderbaren Begründung eingeführt, Joseph sei in Mainz begraben<sup>4)</sup>. Wahrscheinlich wurde das Lied Joseph's von Jakob auch in Worms eingeführt.

6. Folio 146a bringt Liwa einige historische Piecen aus einer alten Schrift, die er 1616 bei der Wegräumung des Schuttes der 1615 zerstörten Gebäude gefunden hat. Es heisst dort: כיון איך מהנען מירת תת"ס<sup>5)</sup> ... אב הרחמים נחיד  
 בשעת מירת תת"ס ולא נדע מי חברו כי נמצא מוסד על השלחן שקדון  
 עליו התורה. ויא אברהם אבינו תקנו וברוך אב הרחמים יש שמו בזידיהם  
 ובמזמורם לא נפרדו ר"ל שאף בשעת מיתתו לא נפרדו חד מחבירו ונתנו

<sup>1)</sup> III, 14. Im Grünen Buche Folio 72b zum Jahre 1602 wird ein חזק וישיב genannt.

<sup>2)</sup> S. אגרות ש"ל, S. 794.

<sup>3)</sup> S. MS. 41, 307, a. 1.

<sup>4)</sup> S. Landshuth השכחה, S. 91.

<sup>5)</sup> Es folgt der Bericht des Elieser b. Nathan über die Vorfälle während des ersten Kreuzzuges in Mainz, Worms und Speler. Dasselbe in מנחת נסים N. 23.

<sup>6)</sup> Diese interessante Mittheilung war unseren Historikern unbekannt, s. über דודים Zunz, Ritus S. 10, und Salfeld S. XVII.

נפשו על קדוש השם והלכו יחד לחרויה כמו שהיו חולקין למשתה ולשמוחה. כמו שאמר בזהקל הקדוש נדרשוין שקדשו את השם ביום ג' פרשת בדר (1349) ובקשו מ"ז הרב ר' יעקב ובנו הר"ד מאד הי"ד מן העירונים שיתנו להם רשות לחקן עצמם נגד הקדושה והעירונים נתנו להם רשות. או לקחו מלידתהם והכריזים אשים ונשים בשמחה. והנה כיו להם שחה בבית הקברות וחיפוס לעיל בנסחים ארזים ואש בשרה סביב סביב. והנה החסידים והישרים והטהורים בקשו להשכיר להם משחק לחול במחולות כדי לעבוד את ה' בשמחה ולבוא לפניו ברעה. או אמר בית יעקב לכו תלכה באר ה' ולקחי איש ידו ביד רצחו אנשים נשים מפוזים ומכריזים בכל עז לפני השם יתברך. מיר הרב יעקב עבר לפניהם ובנו הר"ד מאד היה מאסף כל המנהגות. פן יתעב שום אחד מהן באחרונה. ושרים בחוללים אל תוך הבור. וכשהיו טלם אל תוך הבור או קפץ הר"ד מאד אל שפתו והיה חולץ סביב הבור כדי לעין אם נמלט איש מהם ההוצה. וכשראו העירונים בקשורו להחיות את נפשו והשיב: כלל אתונותי, כי בשעה אחת עניכם בי [ואני]. הודו לסור ושלשום איש למעלה על גב הנפרים. וצאה נשמהם בבית אחת בלא אי ואביו. כל זה העיד השלח מ"ם ר' אליהו בן הר"ד יעקב הי"ד כי בקשורו (לפני שמה) לבשר שאחור מהם לא מתר. ואפילו אחד (מהם) מן הילדים לא אמר אי ואביו ואפילו לא בנו. פרשת (השם) נקום ונקמם וידחם על צאן מדינתו<sup>1)</sup>. כל זה מצאתי בנייר אחד יסודי ומשמש בשנת שט"ז לפרט בשעה שמפנה הצפר והאנשים מן הבי' (ביה"מ) פה שחרבו המורדים. וגם מצאתי כזה היגיד מירות ש"ם בשנת תתנ"ז. ועוד מצאתי בכתב הזה כזה הלשון מירי הרב ר' מאד מירומבנד בר ברוך שם לדרך פנמז...<sup>2)</sup>.

7. Folio 147 b: כי בו ומתקני ר"ח סון עד שרב ושפרא בל"ז. כי בו ביום נדרט י"ב פרינסים הנחלים בנודת תתנ"ז<sup>3)</sup> שנשאריו טמן בחצר והנמן עד ר"ח סון. או בא כומר אחד ושה בביתו אוחה... כל זה קבלתי ממירי הכותי והקנים אשר בארץ המה ע"ה. ובוה משמח הפרינסים

<sup>1)</sup> Dasselbe in ש"ס של Elieser b. Samuel, Cod. Carmoly N. 335, später im Besitze N. Brüll's, gegenwärtig der Stadtbibliothek in Frankfurt am Main angehörend. Die Erzählung ist dort überschrieben: **מאורי המטה המיר למטה בתפילה שמה בקק וירמיסא ותתקתי: קול נדרשוין** . . . .

Elieser b. Samuel besuchte 1559 die Wormser Synagoge und schrieb die Inschriften derselben ab, s. MS. 40, 511. Ueber die Verfolgung in Nordhausen s. Zenz, Syn. Poesie S. 41 und Salfeld S. 367. Auch Cod. Oxford 2240 bringt die Erzählung Elasar's und die von Nordhausen.

<sup>2)</sup> Den Bericht über die Verhaftung Meir's veröffentlichten Lewysohn (צ"ו S. 36) nach der Wormser, und A. Fuld (zu הגדלים שם) nach der Breslauer Handschrift. S. die Litteratur darüber bei Back, R. Meir b. Baruch I. 62 ff. und Kaufmann MS. 40, 126 ff.

<sup>3)</sup> Bis hier wörtlich in den alten Minnagim. Die Legende von den 12 Parnassim bezieht Juspa (ש"ס משה N. 10) mit Recht auf das Jahr 1349, s. Salfeld, S. 265.

לבד הם נדרים בידו, אבל בספר זכרונת המתים ובסלחא אלך צורי  
אין משמע כן, כי בהם משמע שחרטו כי ביום כזה ובמה...

8. Ueber den Aufruhr 1614 und die Vertreibung der  
Juden aus Worms 1615 berichtet Liwa als Augenzeuge an  
zwei verschiedenen Stellen.

Folio 153a: הנה אבא במעלה ספר למען דע דור אחרון ביום  
זאת וקמו יספדו למנוחם ולא ישתכחו מעללי אל אשר עשה ייחול ברחמי  
הנחלים חסדו פה קק ורמישא אך תמד הפד צעץ נים הנח (הנח. 1.)  
מהשבות נמים אשר לשואה ונקטו ושעו כחבב לשעם ודרכו קשתם שניחם  
חנית ודגים ולשנים הצמד מרמא ומבקשים לתת אותם לבקשת ולבנה  
ולחפז ולכרישה, יחמין תמד איכנה ינשא ראש שניאנה, לשפך חיו  
דמני, לטול ולשוק כל קניניו, מה מאד היה לבני חלל בקרבנו ואמת  
מות נפלה עלנו לולי יי הנחל הנורא שמשנה הוא ביום צד לנו ותמד לא  
ינבני, בדרך יי אשר לא נתנו טרף לשיניהם ולא מאס בו ככלותו, בדרך  
הוא ובדרך שמו, כי בערב טו באב שנת שניח (שניח. 1.) לפ"ק לבית השד  
בשנה לקרא מלית איכה בא לפני שער ההודים כמה מאות בעלי כובים<sup>1)</sup>  
עשירים ודלים, חדרין שניהם וכללות רשע ילולה, כי לא היה דעתם אלא  
לוקים חיו ולשחול ולבנה את כל אשר לנו, כי אמרים הבל כפה ארך  
נשדים ודלים: ההודים וכל אשר להם לא הוא, כי נפשו וממנו נתן לו  
מתקשר דיה מנהג מורה, על כן נשעה נחמם כענינו, ואין שר ימשל  
אפילו הקשר דיה נחמם אן יכל לשחול בו, וכל אשר אנתי נששים נחמם  
בדן נשעה נחמם, חלבו וסברו השני חקמן, וכוה נמני (חמני. 1.) את  
לבנינו, ודגים (ורצים. 1.) כמה וכמה מאנו אנשים נשים ובחורים ויתולות  
ושפם אשר רך לבבם יחבא בחבא (בהבא. 1.) עד שלא היה ידע אחד  
מחבירו מאמה כמשע כל הלילה, ויהי העם חוקי ואמנו את לבבם חלבו  
בזרות ולקחו נעים ואבנים חביות ומלאו אותם כנצר ועמדו (!) אותם לפני  
הששדים כדי שלא יכל האויב לבוא אל רחוב ההודים, ואז חלבו האויבים  
ולקחו טלישת אתה של כדול וסברו הששדים מבחן כדי שלא יכל אחד  
מאתנו לצאת אל המקום, והתחילו ודברו דברים קשים ורשעות העים, וה  
אמר כבה וזה אמר כבה, זה אמר הכים וזה אמר ורקום, ופי' כונים לא  
נשא חקנים לא חנו, ומרוב דאנה ופחד טנפל עליו פן יחס לבב העם הרע  
הגמדה אשר במר נפשו כי אינם חפצים רק לנקם נחם חיו, אבל חקן  
רוב ענינה וכמה ותפילה טנישה בעת הזאת מקטן תחול אל אלוהי השמים  
וארץ, ושמע יי את קולנו ורא את עני ולחצנו גם וכות אבותינו היה  
בשורתנו, ודחם יי אלהינו עליו וכל מפני ועליו מידם, כי נפל פחד ופחד  
עליהם, כי היה כעני נחל הדור השמי האליף הנאמן פיה כבהודיך גדולה הוא

<sup>1)</sup> Hier sind wohl die Zünfte, die Urheber des Aufruhrs, gemeint, s. Wolf, Geschichte der Juden in Worms, S. 56, 57, und MS. 7, 42. Die Etymologie des Wortes כובים ist mir unbekannt, Folio 124b macht Liwa einen Unterschied zwischen כבלי כובים und ערונים, S. Juspa משה נסים N. 9. Ueber die Ereignisse selbst vgl. Grätz X, 34.



היה בעל שם<sup>1)</sup>, ועשה בשמחת שהיה רחוב היהודים מלא בעלי מלחמות  
החלו עם שרונים וגם כל כלי מלחמתם, ורואים השונאים אותם על החומה  
ונפל פחד עליהם. וגם ישועות אלהיו היה עמם בדרך הוא וברוך שמו אשר  
לא נתנו סרף לשיניהם ולא מאם בנו לבלותיו. ונתן רוח אחרת בדרך  
המלמד שבהם ושמו קנקן והוא היה צורך היהודים ועמד עליהם לבלותו.  
כי אין צורך היהודים כמנהג בכל העולם, וגם חתומתו לא היה אלא שונא  
ישראל כי פיו ולבו ומחשבותיו כל היום וכל הלילה לא היה אלא להרוג  
ולשלו ולכות את שונאי ישראל. ומכת רוב פחד ומירא מלכות של הקיסר  
ידה שהיה עליו כי הוא היה עשיר. והוא רק ובא והביא שני עדים עמו ויבוא  
בתוך העם המד וצנע בקול מר על בעלי בוכים, ואמר: אחי ודיעי השמרו  
בנפשיכם ובממניכם שכל תשלחו יד ביהודים בעופם ולא בממנם, וגם  
פראג' יסוד אך דא (protestire ich da) נגד כל העם הזה כי ממני וממנתי  
לא יעשה הרעה הזאת. ע"כ אחי ודיעי במנו מבם שבו ואל תעשו הרעה  
הזאת כי אין תשובה על זה נגד הקיסר יד'ה מי שעשה כה. אבל אכסח  
אני בכם שאני אבוא עליהם בדין ובמשפט, שהיהודים וכל אשר להם היו  
לכם ולבניכם, ואז עשו עמם כרצונכם, רק אל תשלחו יד בהם  
שנה. ומתוך דבריו היה משפטם כל אחד מחבירו והלכו לביתם, כי נפל  
פחד הקיסר יד'ה עליהם בשם על העשירים, כי הם היו חס (1) על ממנם  
יותר מדלים. ואח"כ ב' שעות אחר הצות הלילה הלך האשל הגדול ר"ג  
וה"ם פה האלף והאנן מהירד שמאל בדרך ולקח עמו מנן אנשים והלך  
לכ"ה וקרא מעלת איכה. ואני נלאיתי לכתוב האך יצא הדבר . . . .

Folio 121a:

ש"ב ראש חדש (שבת) הוא פה תענית צבור על הנס שנעשה לנו  
במבואר להבא. כי בשנת ש"ה לפ"ק בשביעי של פסח בהשכמה בשנה  
שהחזן היה מתפלל ש"ס בקיד אחר קדושה, והיה בזמן ההוא חזן ושמש  
אדוני ומחזני הדין נתנאל ע"ה קמו עלינו נ"י שני פנים אשר לא ישא פנים  
לזקן וגער לא חן יותר משש מאות בעלי בוכים ובאים עלינו ביד חזקה  
ומשכרים הש"ך של רחוב היהודים ונרשו(ם) אותנו וגשיתו ובעתו  
ושפתי וכל הגלים אלתי מביתנו (!) ומעירנו ומכל אשר לנו, כלה נרש  
ידיש אל עבר הנדר ריטום. והיית בשנה הזאת בסכנה ובדאגה גדולה  
עד מאוד להש(ת)קת אותנו במים בישה שעברין אותנו מעבר הנדר  
ריטום. והיבך ומדד בשנה הזאת שגרשו אותנו מדיחיותנו הלכו הבעלי  
בוכים ומחדשים את בית מקדשנו ממנו וגם ב"ה של הנשים, וגם בית המדרש  
של אנשים, וגם הבנין לפני ב"ה של הנשים — ועמדו שם חרוב עד יום נ'  
כ"ט סחן ש"פ לפ"ק. או התחיל לבנות הבית הנבסל של אנשים ובתו  
אותו עד יום ב' כ"ד אב ש"פ לפ"ק התחיל לעשות העוילב מביה של  
אנשים ונמר אותו יום ו' כ"ט אב סמך להבנסת כלה. י"י יחסי אותנו ואת  
ודיש ואת ורע ורעתי להתפלל בי עד ביאת הנאל כב"י בשלום ובשלוח  
אח"כ — ואח"כ הלכו על בית המלמן חוצפין ומשדכין שם כמה מאות  
מציבות, וגם איזה בנינים ששדמים שם, וגם הבית אשר אומרים בו צידוק  
הדין. וגם לקחו מרחוב היהודים כמה תביות של יין וגם אכילות ואכלו ושתו

<sup>1)</sup> Ueber Gedalia s. Kaufmann a. a. O. S. 20.

וששים על בית שלמן. והיה בבית שלמן מצבה אחת שהיה ישן אלף וחמשה מאות שנים וכמה שנים יותר, והיו משכרים אותה המצבה חתיכות תחכות ושלוו אותה חתיכות מעבר יום<sup>1)</sup>. ואנחנו היינו שם בגלות מעבר לנהר רייטס בכמה כפרים השייכים לתובס יר"ה מהידלבורג הנקרא פליזס וירידין בציוו התובס. כי הוא היה בעת הזאת תובס בהידלבורג ואח"כ בא עליו הקיסר ושרדינאדוס יר"ה וגרש אותו ולקח את מדינתו וגם המלך ספרד ושאר שרים אשר לקחו חלקם ממדינתו על ידי מדינתו אשר מרד בקיסר יר"ה כמו שכתוב בקדומנין שלהם. עד שבאו השרים גדולים והיוו התובס יר"ה מהידלבורג והשני לו ההגמן משפירא בציוו הקיסר יר"ה ושמו משיאם. כי הוא היה קיסר בעת הזאת ואחר מותו<sup>2)</sup> קיסר משיאם זה מבררן לקיסר ושרדינאדוס הקדוירשט והתובס מהידלבורג היה ג"כ בתוך הקדוירשטין והיה מקבר אותו ואח"כ היה מורד בו ולקח ממנו המלכות פעם ואח"כ בא עליו הקיסר ושרדינאדוס בעם כבוד ונעץ אותו ויגרש אותו ממלכותו, ולקח ממנו כל מדינתו. והשיבות אל ביתו בכבוד גדול בתסודו וברחמין י"י ברוך הוא ובדרך שמי אשר לא עזב חסדו ואמרו ממנו ומעמי ישראל בקרב ר"ה שבט שני' לפ"ק. ואח"כ בשנת שני' לפ"ק קיימו וקבלו (קיימו וקבלו?) עליו להתענות בכל שנה ושנה בערב ר"ה שבט ולומר סליחות וגם התען. ובפעם הזאת שקבלו עליו התענות היה פה הרב ור"י הגאון מהר"ר וויטל מוין. ולאחר זמן נסע הרב הגיל מקהילתו אל ארצו ואל מולדתו. תבא ומרד בשנה הזאת שנסע הרב מקהילתו עמדו אהה אנשים ומבטלים והתענות. (כתב המעתיק. זה זמן כמה שנים אשר התענות וסליחות הגיל הוא כימי הקדמונים והיו עד ביאת הגואל אמין).

Das Lehrhaus, von dem hier die Rede ist, kommt in den Minhagbüchern sonst nicht mehr vor. Liwa erzählt von dessen Zerstörung 1615, nicht aber von seiner Herstellung 1620. Das Lehrhaus lag in Trümmern bis Löb Sinzheim (st. 1744 in Wien) es um ein Jahrhundert später wieder aufbaute. Daher heisst es auf dem Grabsteine Sinzheim's: "בנה הרבות בית מדרשו של רש"י<sup>3)</sup>. Man beachte, dass Liwa das Lehrhaus noch nicht nach Raschi benennt; diese Bezeichnung muss zu seiner Zeit noch keine verbreitete gewesen sein. Das Lehrhaus wird Raschi zuerst von Juspa im Namen des Elia Loanz beigelegt<sup>3)</sup>. Ferner ist beachtenswerth, dass Liwa der sogenannten Raschi-Kapelle keine Erwähnung thut, wohl aus dem einfachen Grunde,

1) Der Passus vom Grabsteine ist bei Lewysohn S. 3 abgedruckt. Er wurde schon von Mannheimer, S. 5 besprochen, vgl. MS. 40, 559.

2) Frankl, Inschriften des alten jüdischen Friedhofes in Wien S. 119.

3) Lewysohn S. 101, wohl aus JW folio 165.

weil diese erst 1624 von David Josua Oppenheim erbaut wurde, wie ich an einem andern Orte nachgewiesen habe<sup>1)</sup>. —

Sinai b. Jsaak Seklin Loanz, der Redakteur von Liwa's Minhagbuch und Beamter der jüdischen Gemeinde in Worms (נאמן וקדולא), starb 1753<sup>2)</sup>. Sein Vater Isaak Seklin zu der Eichel war Assessor (שופט) in Worms, und starb 1710<sup>3)</sup>. Isaak schrieb Anmerkungen zu Liwa's Minhagbuche, die Sinai anführt<sup>4)</sup>. Sinai edirte 1714 die oben erwähnten ... מערכות יצירות<sup>5)</sup>, kopirte 1734 oder 1735 das Wormser Memorbuch für das sogenannte Bethaus Raschi's<sup>6)</sup>, und redigirte 1746 das Minhagbuch Liwa's. Ueber sein Verfahren bei der letzteren Arbeit sagt Sinai in der Vorrede: באשר חזאת יצמד לי באשר שהיה בדי כתוב מהגנים דק"ק קהילתי חרמישא בכתב ישן ומשון ומשמש ואחד מן אלף שוכל לקרות מתוכו המגנים שהיו הקדמונים ואחת לאחת נשכחו, כי נכתבו כמה דברים על הגלות, וכל הקדא בתוכו הוא ילאה, כי אין שום אדם יוכל לעין ולהבין על אחז מקום שיהיה ראוי לכתוב. ... ומדעתי ומן רב וכתבתי המגנים הזה (!) מלה במלה חרש מיען תצאו וכל דבר שנכתב על הגליון כתבתי בתוכו למקום הראוי לו, וכל המסע והגפלאות אשר נעשו לאבותינו פה כתבתי על אותו דף ועל אותו

<sup>1)</sup> MS. 40, 557. Vgl. Bloch's Oesterreichische Wochenschrift 1899, N. 6.

<sup>2)</sup> Memorbuch in קט"ו III, 44; נאמן וקדולא. . . . [נאמר בש"ס ליל שני דסוכה ועקר למחרת ב"ס שני לפרס חקיד למק].

Auch seine Grabinschrift, N. 10 der Wormser Grabsteine, hat das Datum תקיד. Lewysohn veröffentlichte diese Inschrift in dem jüdischen Litteraturblatt 1876 S. 30, wo er irrtümlich תקיד schreibt. Demzufolge meint er Magazin IV, 53, dass Sinai 1743 gestorben sei. Das ist aber unmöglich, denn Sinai schrieb die Minhagim Liwa's 1746 ab, überdies versieht er im Grünen Buche Folio 248b Aufzeichnungen von 1748 und 1752 mit seiner Unterschrift.

<sup>3)</sup> Grünes Buch קט"ו IX, 20: נקבר [חס] שכם [חס] נקבר. Lewysohn (Mag. a. a. O.) hält Isaak für einen Sohn des Elia Loanz, und Sinai folgerichtig für dessen Enkel. Auch das ist unmöglich, denn es liegen zwischen Elia und Sinai 117 Jahre. Jsaak könnte höchstens der Enkel Elia's sein.

<sup>4)</sup> Folio 83a: אבל אורי אבי המנח אים מהורד תקלן אייכל וציל כתב בכאן שש: 131a wieder: . . . כתב המנח אבי של המנחיק וציל: . . .

<sup>5)</sup> Sinai erwähnt dies Folio 117a: כתב המנחיק ולעת שנה דם גרמסם, כי אי המנחיק חפשי כל המלחות והפוסקים שלום והיגרות ומערכות שהיו מכלום בכתב מדינת אותם דבר דבר על אופני הבאתי לבית דרשום. . . .

<sup>6)</sup> Salfeld, Martyrologium, S. XXXVIII. Ich möchte מדינת statt מדינת lesen.

מקום טראי לכתוב. והענין סימנים בסוף זה הספר כדי שיוכל הקורא למצוא  
בנקל מה שהוא רוצה. גם כתבתי בתיבת איזו מהגות שנחתה בימי . . . . .  
עמר היום ז"ס ד' טוב מתקן בספר ולפרט וזהו נקב השמיען את המשפטים  
האלה וישיתם השמרתם אותם ושמר אותה ראשיתה לפי' תקון הקדון  
השפל סני בן המנה מחזירר נחמק ועקלן וצ"ל מורמישא.

Die Vorlage Sinai's, die Wormser Handschrift, war also in schlechtem Zustande, und mit vielen Nachträgen des Verfassers und Anderer am Rande versehen, wie sie Lewysohn (S. 7) schildert. Sinai schaltete die Randglossen in den Text ein, und machte sie durch Klammern kenntlich. Auch die historischen Berichte, welche in der Handschrift am Schlusse standen, brachte Sinai in den Text hinein. Seine Zuthaten versah Sinai mit den Worten **כתב המעתיק**.

### III. Juspa Schammas.

Jiptach Joseph Juspa b. Naphtali Herz Levi aus der Familie Manzpach<sup>1)</sup> wurde am 13. des ersten Adar 5364 (1604) in Fulda geboren<sup>2)</sup>. Er verblieb dort bis zu seinem 19. Jahre. 1620 studirte Juspa auf der Jeschiba des Fuldaer Rabbiners Pinchas Levi<sup>3)</sup>. 1623 ging Juspa nach Worms, zunächst um dort die Jeschiba des Elia Loanz zu besuchen<sup>4)</sup>. Dort vervollständigte er seine Kenntnisse auf dem Gebiete des Talmuds und der jüdischen Literatur. Von Elia, dem vielgereisten Gelehrten und Wunder-Kabbalisten (**בעל שם**) hörte Juspa auch die Wormser Wunder und Legenden, die er in seinen Werken im Namen des

<sup>1)</sup> Er nennt sich in der Vorrede zu dem Minhagbuche (in meinem Besitze):

יפתח יוסף בן ר' נפתלי הורץ מנצפך ממשפחה מעולה.

<sup>2)</sup> Folgt aus der Erzählung in dem erwähnten Minhagbuche Folio 108a;

ברדיו היה עבדא שששיתו בן י"ג שנים בשנת שט"ז ביום השבת פ' תצוה י"ג להרש אדר  
ראשון ולמדתו הקראא של תצוה גורע דרבר לפרקן ורבען ולא הניחו אותו לקרוא תצוה  
וקריהו כי תשא כי אמרו שצריך להיות הקורא בעיבור בן י"ג שנים ויום אחד . . .

מיומא כד הויתו סליא כחלתל מחזיר קצני בקי' בולדא במקום: Ibid 116a: מולרתי . . .

<sup>3)</sup> Maasse Nissim No. 1: (רבי יצחק שמש) בין ניווען אין בבור האב: דא איך (רבי יצחק שמש) בין ניווען אין בבור האב: דא איך ר' ישיבה נילטרט צו פולדא. דארט איז רב ניווען הנאן דגול מחזיר פתח, אז  
שרטט אפלאנט ניווען אין פראג . . . איז בשנת ש"פ דא ער נאך ניווען איז בקי פולדא  
דא האב איך נילטרט אין דין ישיבה . . .

<sup>4)</sup> Ibid No. 2: בשנת שפ"ג בין איך קימן נאן קק וירמישא צו לערן איף דר: דא  
ישיבה דר ופלבני נאל איז רב ניווען הנאן מחזיר אלי, מן הו"ט אים נידוישן (רבי אליהו  
בעל שם) פון דען רב איך נהרש . . .

Lehrers erzählt. Juspa fühlte sich in Worms behaglich, und kehrte nicht mehr nach Fulda zurück. 1625, also in seinem 21. Lebensjahre, war Juspa noch ledig, und wohnte als Gast bei dem durch seine Wohlthätigkeit bekannten Wormser Vorsteher David Joschua b. Joseph Oppenheim, dem Erbauer der Raschi-Kapelle<sup>1)</sup>. Später heirathete Juspa die Frau Peierchen (פִּירְכֵּן)<sup>2)</sup>, und fand bei der Gemeinde eine Anstellung für das ganze Leben. Juspa scheint in Worms zuerst die Stelle eines Stadtschreibers (סֹפֵר) bekleidet zu haben, denn er spricht von Scheidebriefen, die er 1634, 1638<sup>3)</sup>, 1640<sup>4)</sup> und 1647<sup>5)</sup> angefertigt hatte. Seit 1648 war er Schammas, Vertrauensmann (נֶאֱמָן) und Schreiber der Gemeinde. In dieser Stellung diente er der Gemeinde 30 Jahre, bis er 13. Schebat 5438 (1678) in seinem 74. Lebensjahre starb<sup>6)</sup>. Juspa hinterliess, so viel uns bekannt ist, drei Söhne und zwei Töchter, und zwar:

Elieser Liberman, der Uebersetzer und Editor des Maasse Nissim. Er schrieb eine תפלה לקיבוץ גלויות zusammen mit Abraham Marguliot (St. C. B. N. 3347), und selbständig ein Lied für Sabbath, von dem Chajjim Bacharach eine Abschrift besass<sup>7)</sup>. Elieser ist wahrscheinlich der Vater des Sekle b.

1) Minhagbuch folio 141 b: מִדְרַשׁ כִּד הָיִיתִי בְּחֹד פְּנֵי בֵּית הַפֶּתַח דְּרוֹ אֲבוֹנֵימִים וְצִל הָיָה לִּי סוֹפֵר כּוֹתֵב לִּי סֵת וּבִשְׁבַע פִּי וְצֵא רְבוֹסֵי הַסֵּת דְּהָא לִבֵּי . . . וְאַחֲרֵי סְעוּדַת שְׁחִירַת דְּרִיטֵי לֵעַת עֶרֶב לְשָׁלִישׁ סְעוּדַת הָיָה לְרוֹד סְעוּדָה חֲשׁוּבָה . . . וְהָרֵב מְהֻרָד מְאֹד שֶׁף מִנְחָתוֹ בָּנָן עֵין הָיָה דְּרִישׁ בְּאוֹתָהּ סְעוּדָה דְּרִישָׁה חֲשׁוּבָה, וְהָיָה בְּאוֹתָהּ זְמַן עֲרִיךְ רֶךְ בִּשְׁנֵים, כִּי לֹא הָיָה כַּעַת הָיָא רַב הוֹפֵס יִשְׁכַּח וְהָיָה זֶה כְּחֹדֶשׁ כְּסֵלֵי . . . (S. 108. נצ 9 und N. 9. מנשה נסח S.) בשבט פִּרְשָׁה וְצֵא שְׁנַת שְׁפָר לְפָק . . .

2) Sie starb 1688, פנקס הרקוש, IX, 23. קבץ על ד, פנקס הרקוש.

3) Das erwähnte M. B. folio 99a.

4) ibid. 99b.

5) ibid. 97b, vgl. weiter den Titel zu dem Memorbuch Juspa's.

6) S. seine Grabinschrift bei Lewysohn נפשות צדיקים S. 69. Das Wormser Memorbuch (ד' קבץ על III, 28) gedenkt seiner mit folgenden Worten: וְסוֹפֵר הַחֶבֶר רַבִּי יִצְחָק זִקְסָה בֶּרֶךְ נִפְתָּלִי הָלֹךְ . . . הָיָה סוֹפֵר וְנֶאֱמָן וְשֵׁם פֶּה בְּקִהְלֵיתִי יוֹתֵר מִשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְהָיָה אֶהוּב וְנָח לְבָרִית וְנֶסֶךְ בְּצִדִּי צֶבֶד בְּאֵמֻנָה גַם חִבֵּר פִּרְשָׁה לְקוֹנֵי זִקְסָה עַל חֲפָלֹת כָּל הַשָּׁנָה . . . Vgl. ferner הרקוש a. a. O. S. 23 — Ausser den erwähnten Beschäftigungen war Jospa auch Schochet, denn im M. B. folio 117a schreibt er: שְׁחָטֵם בְּיוֹם י' אֲדָר הַצֵּאת הַיּוֹם, וְכֵן מִגִּיד אֵי דְּהָא, שְׁמִי, שְׁחָטֵם.

7) Kaufmann, Jaïr Chajjim Bacharach, S. 125.

Liberman, der ein Klagelied auf die Zerstörung von Worms 1689 geschrieben hat, welches hinter dem Maasse Nissim gedruckt ist<sup>1)</sup>. Indem Elieser Liberman dem Maasse Nissim Juspa's die 25. Erzählung von der Zerstörung Worms' hinzufügte, nahm er auch das Klagelied seines jungen Sohnes auf.

Ein anderer Sohn Juspa's, Jakob, starb 1667<sup>2)</sup>.

Der dritte Sohn hiess Israel Mose Samuel Sanw el, er starb 1699<sup>3)</sup>.

Eine Tochter Juspa's hiess Tamar, sie starb 1666<sup>4)</sup>.

Die zweite Tochter Mindele, war die Frau von Samuel Sanwel Sofer, der 1697 in Hanau die unten angeführte Notiz schrieb<sup>5)</sup>. Sie starb 1723<sup>6)</sup>. —

<sup>1)</sup> Das Lied ist überschrieben: אין נײַא קלאַן ליד מן ווערן קע וועמישא. Es ist unterzeichnet von דודר ליברמן מיל מורמישא.

<sup>2)</sup> Lewysohn נצ S. 71, vgl. III, 28.

<sup>3)</sup> קבץ על יד III, 21, vgl. Kaufmann, S. 76.

<sup>4)</sup> Lewysohn und קעי a. a. O.

<sup>5)</sup> Lewysohn fand in einem Machsor, ed. Venezia 1568, folgende Notiz geschrieben:

היום יום א' כ"ה תמוז תר"ל. ביהמ"ד פה ק"ק העגא בבית העגלה כפר סענדלין  
בר אורי וייכש ול מורמישא התקתי לכבודו אות באות מפנקס הקברות של ק"ק  
ווימישא אשר כתב חמי המנה דודר יחפא שמש וצל יום פטירת אבא מור וקט של  
כפר סענדל הגל הרב העזרל הספדום בכל תפוצת ישראל הגאון כבודו ר' אלי' וצל  
הנקרא מרה אלי' בשל שם. זה לשונו: ביום ה' כ"א תמוז שצו נפטר הריש הגאון  
דמושלג אבד מודר אלי' וצל והספדו בבית החיים תכף לפני מטות מרה סענדלן  
ומדרד אדון ומדרד אברלן ודרד סענדלן משה, ולערב אחר מנהג בבית הכנסת בו  
ביום הספדו עוד פנס מרן הגל מבלשי דרד סענדלן משה שלא דתיר להספדו ועד  
הספדו בבית דרד ליד הוועטק, ובתוך שבוע בתוך בית הספדו דרד עקבה חזן דרד  
יחפא בולדא, שכל. כל דבר והתקתי מפנקס הגל נאום הק' שפאל וטויל בלאא  
דודר אדון בנימן וואלף וצל מולי וועמישן (so.).

Mag. IV, 52. Ueber die hier erwähnten Männer glebt Kaufmann a. a. O. Auskunft, bis auf Juspa Fulda, den er nicht zu kennen scheint. Ich fand den Namen zwei Mal im Grünen Buche. Folio 119a zum Jahre 1635: קנה מצוה דרד; קנה מצוה ר' יחפא מכולדא; und Folio 137a zum Jahre 1642 wieder: קנה מצוה ר' יחפא מכולדא. Es ist wohl kein Anderer als unser Juspa Schammas, der mitunter nach seiner Vaterstadt Juspa Fulda genannt wurde. Juspa selbst schreibt auf dem Titelblatte des Wormser Memorbuches: מאח המופר יוסף בר נפתלי הלוי שליטאם מכולדא דרד לעזת עתה: ופה ווימישא von s. Salfeld, Martyrologium, XXXVI. Dass Juspa im Klagelied von der Zerstörung Worms' sich in dritter Person spricht (ווערד יחפא בולדא), macht meiner Behauptung keine Schwierigkeit. Im Memorbuche III, 28 fehlt der Passus von den Trauerreden.

<sup>6)</sup> Memorbuch ibid., S. 34.

Juspa war das Muster eines treuen, bescheidenen Gemeindebeamten. Er kannte keine andere Welt, als die Gemeinde, der er sein ganzes Leben widmete. Sein Gesichtskreis ging nicht über seinen Wirkungskreis hinaus, und er lebte in Worms in voller Zufriedenheit mit sich und Anderen. Die Amtsthätigkeit Juspa's brachte es mit sich, dass er mit der Bevölkerung, der er diente, wie verwachsen wurde. Er nahm überall, bei freudigen wie bei traurigen Gelegenheiten lebhaften Antheil, und wurde von Allen geliebt und geachtet. Wie Juspa während der Pest 1666 muthig und auf Gott vertrauend der Gefahr trotzte, werden wir weiter (IV, 4) sehen. Juspa war auch schriftstellerisch thätig, und verfasste: 1. **מִשְׁנֵה נְסִים**. Dieses bekannte Wormser Wunderbuch schrieb Juspa wohl, wie seine übrigen Werke, in hebräischer Sprache, wir besitzen es aber nur in der jüdisch-deutschen Uebersetzung seines Sohnes Elieser Liberman's<sup>1)</sup>. Asulaï (s. v. Elasar Rokeach) lag eine Handschrift von diesem Werkchen vor, vielleicht in hebräischer Sprache. Die Schrift wurde viel gelesen, wiewohl man sich über die „Wormser Nissim“ lustig machte<sup>2)</sup>. Das Büchlein erlebte von 1696 bis 1788 neun Auflagen, und zwar:

1696, Amsterdam. Bodleiana.

1702, Frankfurt a. O. Bodleiana.

1723, Amsterdam, zusammen mit dem Buche **מִשְׁנֵה נְסִים**. In meinem Besitze.

1725, Homburg v. d. H. Bodleiana.

---

<sup>1)</sup> Fürst, B. J. II, 248 s. v. Liebermann meint, das Werk sei „hebräisch allein Frankfurt a. O. 1702, 8 (Bl. 32)“ erschienen. Dasselbe bei Lewysohn **נ** S. 70, wo noch hinzugefügt wird: „es befindet sich von dieser ersten Ausgabe ein Exemplar auf der Bibliothek zu Oxford“. Das Alles ist falsch. Fürst's Quelle ist Wolf III N. 287c und N. 898b, aber aus den Angaben Wolf's ist ersichtlich, dass er von der Uebersetzung spricht. Richtig ist die Ausgabe von 1702 bei Steinschneider C. B. N. 4994 unter die Uebersetzungen aufgenommen, und auf Wolf verwiesen worden.

<sup>2)</sup> S. Grunwald, Mittheilungen I, 63 und II, 68.

1767, Fürth. Lewysohn נ"צ S. 70. Die Ausgabe besorgte Abraham Wallerstein, dem Canstatt (Drangsale der Stadt Worms S. 147) das Werk irrthümlich zuschreibt.

1777, Offenbach. Im Besitze der jüdischen Gemeinde zu Worms.

1788, Frankfurt a. O., zusammen mit dem 2. Theile des מנשה ד'. Benjakob s. v.

? Fürth, zusammen mit dem genannten Buche. Benjakob.

? Frankfurt a. O., ebenfalls mit dem genannten Werke. Benjakob.

2. מנחת חיים. Memorbuch, im Auftrage des Liwa Oppenheim auf Pergament, nach 1630 geschrieben<sup>1)</sup>. Es befindet sich im Besitze der Wormser Gemeinde. Auszüge aus dem Memorbuche, die spätere, nicht kenntlich gemachte Zuthaten enthalten, sind in קצק III (1887) veröffentlicht. Wahrscheinlich ist das Memorbuch mit dem מקם הקברות identisch, welches Juspa's Schwiegersohn benützte (s. oben).

3. מנהגי ק"ק ווירמיישא. Darüber handelt das folgende Kapitel.

4. לקוטי יוסף. Kommentar zu den Gebeten, erwähnt im Memorbuche, s. oben. Das Ms., gegenwärtig im Besitze des Herrn Bondi in Mainz, wurde von S. Beer benützt<sup>2)</sup>.

5. שיר מוסר. Moralgedicht, auf einem Folioblatt in Amsterdam 1690 gedruckt. Bodl.

6. תחינה בשביל חכרת קברנים. Lewysohn נ"צ S. 70. Befindet sich im Archive der jüd. Gemeinde zu Worms.

<sup>1)</sup> Salfeld, S. XXXVI.

<sup>2)</sup> S. dessen ספרות ישראל S. VI.



## IV. Das Minhagbuch des Juspa Schammas.

Von dem Minhagbuche Juspa's giebt es drei Versionen:

Die erste Version, Autograph, ist die ausführlichste. Sie wurde von Juspa 1648 auf 165 Papierblätter in Quart sauber geschrieben. Juspa's Mittheilungen reichen bis 1647. Am Rande befinden sich hie und da Nachträge Juspa's, Anmerkungen des Ja'ir Chajjim Bacharach, und solche von einer späteren unbekannten Hand. Die Handschrift war im Besitze des Sanwel Bacharach, wohl Sohn des soeben erwähnten Ja'ir<sup>1)</sup>, und eines Israel Binga. Die Namen dieser Besitzer sind auf dem ersten Blatte verzeichnet. Folio 75a oben ist wieder Simon Ulma<sup>2)</sup>, der Name eines dritten Besitzers, eingetragen. Die Handschrift ging dann zu der Familie Lehren<sup>3)</sup> in Amsterdam über, und ich erstand sie bei der Versteigerung der Lehren'schen Bibliothek im Frühjahr 1899. Ich werde sie unter IE citiren.

Die zweite, kürzere Version, ebenfalls Autograph, in Oktav, am Anfange und Schlusse defekt, ist im Besitze der Wormser Gemeinde. Dass diese Version eine Kürzung der ersten ist, sagt Juspa selbst Folio 174a:

וְיָדוע בְּהַחֲסוֹם אֵלֶּיךָ לְמַדְעִי כִּי חֲרַפִּי בִּשְׁנַת ת"ח כְּתַבְתִּי מִתְּנִים  
אֲדוּכִים וְכַתְּבִי שֶׁם נָם כָּל הַדְּרִים וְאֵם יִדְעָה יִדְעָה בְּמִתְנִים אֲדוּכִים וְיָמַעַ  
מִבּוֹקֶשׁ . וְהִנֵּה כְּתַבְתִּי שֶׁם כִּמָּה עֲנִיִּים שָׂאֵן הַשְׁתַּתָּה פֶּה בְּמִתְנֵה רַק הַתְּנֵה  
פֶּה כִּמָּה בְּשֶׁאֵר מִקְּמֹת וְקִדְּלוֹת . וְעִיד כְּתַבְתִּי בְּרַם עֲנִיִּים שֶׁם שְׁלֹא  
לְצוּר כָּל הָאֲדָרְתִּי בִּיחָר . שֶׁל כֵּן עָלָה מַחֲשַׁבְתִּי לִפְנֵי לְהַעֲתִיקָם בְּדֶרֶךְ  
קִצְרָה וְכֵן יִשְׁאֵר וְכַתְּבִים בְּקִצְרָה כִּי הַקִּצְרָה אֵין אֶבֶר . בְּדֶרֶךְ הַתֵּן כֵּן  
לִיָּה . סָלִיק .

Dagegen macht Juspa in dieser Version Mittheilungen über Vorfälle, die sich zwischen 1648 und 1676 zugetragen haben. Ich citire sie JW.

Die dritte Version ist in Cod. Oxford 909 enthalten (JO). Nach Neubauer soll sie 1648 geschrieben sein, und am Anfange und Schlusse Erzählungen aus späterer Zeit enthalten. Die

<sup>1)</sup> S. Kaufmann, I. Ch. Bacharach S. 67, 119.

<sup>2)</sup> Wohl der Vater des Abraham Ulma, der 1720 starb, s. Kaufmann, Samson Wertheimer, S. 46.

<sup>3)</sup> Irrthümlich wird von Lewysohn in *דמצי* II, 167 angegeben, dass Lehren eine Abschrift von Juspa's Minhagbuche besitze. Die Handschrift ist Autograph.

Oxforders Handschrift würde somit die erste Version mit späteren, am Anfange und Schlusse angebrachten Nachträgen enthalten. Auszüge aus Cod. Oxford benutzten Güdemann in seinen Quellschriften zur Geschichte des Unterrichts S. 218, und Kaufmann an mehreren Stellen seiner Arbeit über J. Ch. Bacharach. Aus den Auszügen bei Kaufmann entnahm ich, dass die Oxforders Handschrift Manches enthält, was die anderen zwei Recensionen nicht bringen.

Das Minhagbuch Juspa's unterscheidet sich wesentlich von dem Liwa's. Juspa kümmert sich wenig um die halachische Begründung der Riten, auch hat er wenig Sinn für Litteratur und ältere Geschichte. Dagegen schildert Juspa das Leben der Juden seiner Zeit ausführlich und treu. Vermöge seiner Stellung war Juspa mit den Sitten und Gebräuchen der jüdischen Gemeinde zu Worms wie kein Anderer vertraut, daher gewähren uns seine Schilderungen einen tiefen Blick in das innere Leben der Juden im 17. Jahrhundert. Ich führe hier Einiges aus seinen Minhagbüchern vor, und schicke die nöthigen Bemerkungen voraus.

1. Synagogaler Gesang. Die profane Musik war bei den Juden verpönt<sup>1)</sup>; es bot sich ihnen auch wenig Gelegenheit dar, solche zu pflegen. Um so reichhaltiger bildete sich bei ihnen die synagogale Musik aus, und fast jede Nummer ihrer umfangreichen Gebete für Wochen- und Feiertage hatte eine eigene Melodie oder ein eigenes Recitativ. Von den hergebrachten Weisen wich man ungern ab, aber die Peitanim, auch die deutschen, versahen ihre Dichtungen mit von ihnen komponirten Gesängen<sup>2)</sup>. Das Programm der Wormser Synagoge war ein überaus reiches. Juspa kennt Melodien zu

<sup>1)</sup> S. das Gutachten Maimuni's über Musik MS. 1873, S. 174.

<sup>2)</sup> Zunz, Synagogale Poesie, S. 114 ff., Ritus, S. 4, und Güdemann, Erziehungswesen, III, 96. Dass auch deutsche synagogale Dichter ihre Pijjutim mit Melodien bedachten, ist aus einer Ueberschrift in Cod. Oxford 1153 ersichtlich. Sie lautet nämlich:

אופן גם (ה?) לרבינו שמעון הרצל בתוך מנצחיה (?). קבלתי שזינק כסד לו בלל  
החלום הוא כעין נצח שיר של מלאכים.

ברוך שמו ישראל vor ברוך שאמר (JE 5a); zu den Stücken vor ברוך שאמר am Sabbath; zu ברוך שאמר am Sabbath, für Vorbeter und Gemeinde, welche abwechselnd sangen (9b); zu den Psalmen nach ברוך שאמר am Sabbath (10a); eine andere Melodie zu ברוך שאמר an Feiertagen (12b); eine schöne Melodie (נען יפה) für Vorbeter und Gemeinde zu על הכל (14b); zu נען יפה am 8. Pessachtage (14b); zu דא שלמא רבא und אידר הוא am Abend des 1. Pessachtages (19b); für den 23. Ijjar, den Tag der Verfolgung 1096 (23b); für den Monat Ab (27b); zu יגד אור am Sabbath Nachmu (31b); für das Neujahr (38b); Versöhnungstag (48a); zu במעגא und נעילה (58b); für das Abendgebet beim Ausgange des Jom-Kippur (59a); zu הכל יודד am Sabbath Schekalim 78a); zu נען יפה zum letzten Verse der Megillat Esther (80a); zu נען יפה für das letzte Kaddischgebet im Mussaf des Sabbath, an welchem die Wöchnerin zum ersten Male ausgehen darf (94b); bei Beschneidungen (102b); zu יסוד רגן bei der בר מצוה-Feier (107b); für die Lektionen am Neujahrs- und Versöhnungstag (142b); schliesslich לשפיתחולק (JW 115a).

In der Wormser Gemeinde waren stets vorzügliche Kantoren angestellt. Im 13. Jahrhundert fungirte ein Abraham <sup>1)</sup>ראש המסורדים, was vielleicht auf die Mitwirkung eines Chors hinweist<sup>2)</sup>. Auch die Frauen hatten ihre Vorbeterinnen, die gewisse Gebetstücke zu singen pflegten. So Dolce, die Frau des Eleasar Rokeach<sup>3)</sup>; Urania, die Tochter des soeben erwähnten Abraham<sup>4)</sup>, und Guta<sup>5)</sup>. Der gottesdienstliche Gesang

<sup>1)</sup> Lewysohn נצ S. 58 Eptaphie N. 50: האבן הזאת הוקמה לראש הזאת העברת: מרת אורנאה הבוחרה החשובה שבחורה (הנבחרת) בת החבר ר' אברהם ראש המסורדים תפלתו לתפארת . . . והוא גם הא לנשים משוררת בפיוטים ובשירת . . .

<sup>2)</sup> S. המסורדים bei Immanuel, angeführt von Zunz. Syn. Poesie, S. 115.

<sup>3)</sup> Eleasar sagt von ihr in seinem Klageliede: משוררת ומידות ותפילה ומדברת: תחנונים נאמט משום הקשורת ושירת הדברות . . .

<sup>4)</sup> S. oben Anm. 1.

<sup>5)</sup> Die Wormser Grabinschrift N. 180, welche ich Herrn S. Rothschild in Worms verdanke, lautet: וזה היה וטרה המצבה לראש הבוחרה חנה שבת מרת נוסא . . . שנים ושמונה לאלף השנה.

in der Wormser imposanten Synagoge war von grosser Wirkung, und lockte auch christliche Zuhörer aus den verschiedensten Kreisen herbei. Reinhard Noltz erzählt in seinem Tagebuche zu 1495: Item uf diese Zit ginge der pfalzgraf Philips churfürst mit seinem son herzog Ludwigen in die Judenschule und hörten sie singen, und gebot der pfalzgraf seinen edlen und Dienern züchtig zu sin und die Juden ungeirret zu lassen<sup>1)</sup>. Zu 1496 berichtet Noltz wieder: Item an s. Margarethen tag (13. Juli. Es war ein Wochentag) gieng die Königin in die Judengasz in die schul und höret sie singen . . .<sup>2)</sup>. Auch aus dem Volke strömten andächtige Zuhörer in die Synagoge, um dem Gesange zu lauschen, wie uns Liwa zum Jahre 1603 mittheilt<sup>3)</sup>.

2. Feier des חתן תורה und חתן בראשית. Ein von einer Christin der Gemeinde vermachter Garten. — In dem einjährigen Cyklus fällt der letzte Abschnitt des Pentateuch auf den zweiten Tag des Schlussfestes, welcher daher שמחת תורה genannt wird. Damit es nicht den Anschein habe, dass mit der Beendigung des Gesetzes dasselbe für immer abgefertigt sei, liest man an demselben Tage auch einige Verse aus Genesis, dem Anfange der Bibel, vor. Dieses Symbol des ewigen Waltens des Gesetzes in der Mitte der Nation erfüllte die Mitglieder der Gemeinde mit dem Wunsche, zu der letzten oder ersten Lektion aufgerufen zu werden. Von den Glücklichen hiess in Frankreich und Deutschland der Beendigende חתן תורה, und der Anfangende חתן בראשית<sup>4)</sup>. Sie führten den Namen Bräutigam wohl aus dem Grunde, weil schon in der talmudischen Zeit die Gesetzgebung als Verlobung und Eheschliessung zwischen

---

Eine אשת ישראל starb 1298 den Märtyrertod in Nürnberg (Salfeld, S. 36).

1) Boos, Urkundenbuch, III, 395.

2) ibid. 401.

3) LB Folio 142b: מעם אחת שנת שנת באה נדה אחת לבית ושמעה אף שושה . . .  
מנן החן, ומה בשם הואת החן ואלוק ודאן מה שדוד אליה נישא יצו . . .

4) Zanz, Synagogale Poesie, S. 87.

Israel und der Thora geschildert wird<sup>1)</sup>. Es wurde an diesem Tage der Thora gehuldigt, wie man einer inniggeliebten Braut zu huldigen pflegt. Man setzte in Babylonien der Thora-Rolle Kronen aus Gold, Silber oder Myrtenblättern auf, räucherte und tanzte vor derselben<sup>2)</sup>. In Spanien oder Südfrankreich wurde die Rolle mit eleganten Schleiern und Frauenschmuck aufgeputzt<sup>3)</sup>. In Deutschland ging es decenter zu, dagegen luden dort die Bräutigame ihre Bekannten zu üppigen Mahlzeiten ein<sup>4)</sup>. Auch pflegte man in Deutschland Feuer auf den Strassen abzubrennen<sup>5)</sup>. Eigenartig wurde die Feier der Bräutigame in Worms begangen. Zu Bräutigamen wurden nur neuvermählte Männer zugelassen, und die Mahlzeit wurde im Brauthause, hinter der Synagoge, abgehalten, wo es sehr lebhaft zuzug. Juspa schreibt über das Fest Folio 67b: **השנא רבא . מבינים שלחן שדך תחת הברייט היוז לשלח עליו חתן אחד סעודת שחרית: Folio 72a: תורה וחתן בראשית בשמחת תורה . . . (בשמחת תורה) ער של שמש מכרז דרך הרחוב בזה הלשון: חתן וכלה אימור דין ברייט היוז ויין (führen) . ואז חתן תורה ואחביו וקרוביו גם חתן בראשית ואחביו וקרוביו באין תחת הברייט היוז גם נשי חתן תורה ובראשית, ולמחרת פירות חשובים להעמידן על השלחן, גם לזרזן לפי הנשים תחת הברייט היוז וילקטו בשמחה . גם שני נבאי צדקה באים עם פירות נאים ומשימים על השלחן . פנים אחת ראתה שילכה אחת בשמחה זו פחותה קודם מותה: הן אחד היתה לה סמוך לקברות היהודים אותו הן היה להן ליהודים במתנה נמרה בתנאי זה שבכל שמחת תורה יקחו הפירות של אותו הן וישימו על השלחן ויזרזו פני הנשים תחת הברייט היוז בשמחת תורה עד ביאת הגואל . וכן ראתי בעיני אני הכותב ואכלתי מפירות ההמה . ועתה מוזן קרוב נחרב הן הדא מטעם המלחמה . ואיתן הפירות ה' ב' ג' נבאי צדקה מביאין, ומשחרב הן הביא משלחן, ועדיין המנהג לבי ג' נבאי להביא משלחן . החתנים והבאים עמם יושבין סביב השלחן, ובפרט הרב והרבנים באים כולם לכבוד התורה, ורוב הב"ב כמעט כולם יושבין, ומקצתם עומדין סביב לשלחן . ומי שיש לו חבתי יין במדתו מביא עמו קנקן מלא יין**

<sup>1)</sup> S. meinen Moses ha-Darschan aus Norbonne, S. 42.

<sup>2)</sup> Haï in שריי תשובה N. 314. vgl. Ibn Giat, שריי שמה, in שריי לולב in שריי תשובה N. 314. vgl. Ibn Giat, שריי שמה, gegen Ende.

<sup>3)</sup> הלכות סוכה in המנהג N. 59. Der Verfasser rügt dergleichen Gebräuche.

<sup>4)</sup> Or Sarua II, N. 320: בשמחת תורה נמרה נמרה . . . וביאיתו שדך של וסומן מבי הקהל ונחנים להם מאכלים טובים אווזת והתנעלן . ובצאתי שדך של . . . vgl. Tur אורח N. 669. מנהג זה במדרש . . .

<sup>5)</sup> S. Mahril סוכות מכות הלכות, ed. Frankfurt a. M., Folio 38b.

והחתנים מביאין יין לרוב אל חצר המזג ואוכלין מהפירות ושותין שמחין, ועושין מדורה של אש גדולה בתוך שלפי הברייתא היין, וכשהוא חלק יפה יפה כמי חצי טעם אחר שהחליק הרב עם הרבנים והחתנים וכולם יוצאין ורואין בשמחה ההוא. והב"ב מדרקין סביב האש ומחנני כל מיני שמחות<sup>1)</sup>. לפעמים גם הרב מתחבר עמם בחנני סביב האש לכבוד התורה, ושותין שם עד מנחה ושותין שם יין אצל האש והחתנים שותנים היין, ועצי המדורה השמש שותין והחתנים פורשים לו<sup>2)</sup>.

Einen Gemeinde-Garten in Worms kannte schon Jakob Mulin; der Schammas pflegte ihn zu bearbeiten<sup>3)</sup>. Im grünen Buche, Folio 6b, ist die Steuer verzeichnet, welche die Gemeinde vom Garten zu zahlen hatte. Dasselbst Folio 79b zum Jahre 1611: שמעתי מפי השרון מעלמר שילפיל בן שלו סמוך לזן של קהל יצ"ו הוא ראה בפנקס (!) של שוטים בקאצליא אך היה מקוד הגן המזכר של קהל יצ"ו שהיה ניה אלה וטענה הגן הזה במתנה נמדה לקהל יצ"ו. ואותה השילת נתנה גם לדלים נים האנים (האנס) שנקרא בל"א היך ריד (Hoch-Ried).

Juspa bringt die Erzählung vom Garten auch in IW., Folio 95, und fügt hinzu:

ומטרתה המלחמה נחרבו י"ו הבעלי מלחמות כמה גנים ופירותים ובתוכן נחרב גם פירם של קהל אשר נתנה להם הגדולה הנ"ל. היה בן הרוב כמה ימים ושנים. ובשנת תמוז לפ"ק היה עירון חשוב נקרא רחלוא והשקה נפשו לבנות ולמנות בן זה. ובקש מן הפינסים להשיכירו לו על אזה [שנים] היה זה השמחה לקהל כדי שלא יהיה הגן נאכר מקהל יצ"ו. להשיכירו לו על למ"ד שנים, והוא בנה אותו חרע, בו כמה מיני ורעים ונטע בתוכו כמה אילנות טעונים פירות טובים. ושעה לו נדר מסביב, ונתן כתב לקהל שרגן שאל בידו עד זמן למ"ד שנה ובכחות זמן ההוא חוזר וורשי ובאי כחו את הגן לקהל יצ"ו, ומחוייב להגידו כאשר בנה ונטע אותו עם הגדר ששעה לו מסביב וגם כל השבת שהשיכירו, וגם הוא היה מחוייב ליתן לכל שמחה תורה מפירי הגן לכשיגדלו האילנות וששי פירי. ועדיין הכתב ההוא ביד הקהל לראיה.

<sup>1)</sup> Nach Raschi zu Sanhedrin 64b) pflegten die Jünglinge am Purimfeste in einer Vertiefung Feuer zu legen und darüber zu springen.

<sup>2)</sup> Am Rande von einer späteren Hand: מפני המחלוקת שה' בקק פסד ה' חזון נסח הרב הגאון בעל המצבר פ"י חושע לקהילתו להשתקט אזה שנים. וזה לשון תבטיל אצל האש, וזה עשירי חרש נרסן של פול הנקרא קאפא בלשון, וגם הוא בעצמו שמה שמחה גדולה ושתה עמו.

Ueber die Zeit, wann Joshua Falk Frankfurt verlassen hatte, s. Horowitz, Frankfurter Rabbinen III, 32.

<sup>3)</sup> Mahril לקושים Folio 61d (ed. Frankfurt):

ראיתי בוורמייסא ששמש העיר ורס דק בן הקהל, והגאונים הקיפו את היקף מארכס ורחחיו והציד חר"י צל . . .

Mit diesem Obstgarten hat der hinter der Synagoge mit Bäumen bepflanzte und ebenfalls Garten genannte Raum nichts zu thun. Hier war ein Promenade-Garten, und von diesem Garten heisst es in dem Privileg von 1557: auch das gärtlein hinder der schull zu einen spacier weg ... auch vergünstigen<sup>1)</sup>).

3. Sabbath der Bachurim. Der Sabbath, der auf das Purimfest folgte, war ein heiterer Tag für die Bachurim, welche die Wormser Jeschiba besuchten. Man ass und trank viel, und durfte allerlei Allotria treiben. An diesem Tage traten die Gemeindevorsteher zu Gunsten der Bachurim zurück, und überliessen ihnen die unumschränkte Verwaltung der Synagoge. Die Fröhlichkeit hielt einige Tage an; die Alten mussten den Wein hergeben und liessen sich das Treiben der jungen Leute gefallen. Während dieser Zeit wurden von den Bürgern Festessen für die Bachurim veranstaltet, bis endlich das ernste Studium die jungen Leute wieder in die Jeschiba rief. Aehnliche Belustigungen wurden in Worms auch den christlichen Schülern am s. Nikolaustage gewährt. Einer von ihnen verkleidete sich als Bischof, und sie zogen in der Stadt herum, um Spenden für ihren Bischof zu sammeln. Aus den Stiften bekamen die Schüler Wein und Semmeln für den abzuhaltenden Schmaus. 1499 wurde in Worms ein Schüler zum König gewählt, der mit seinen Kollegen in die Lamprechtskirche zog, woselbst der Zug sich in die Chorstühle stellte. Die Schülerbischöfe und Schülerkönige pflegten bei den Stiftsherren oder den Gemeinderäthen zur Tafel geladen zu werden<sup>2)</sup>. Ueber den Sabbath der Bachurim erzählt Juspa JE Folio 82b:

שבת שאחר פורים בכניסתו הבחורים הולכין לבית אחד רחוק מביה  
ולובשין שבת סרבל שקורין זישיי מנשיל ומשרון בראש כל אחד. כדרכו  
לא דרך אבל, והצאן מבית ההוא זה בעד זה, ובראשם נשר משרתם שקורין  
קנשיל נבאי מרקד לפניהם ומשתטח לפניהם במלכותו ובשנינו כשומה,  
והנבאים לפני הבחורים וביד כל נבאי מקל מצירה, ואחריהם כל הבחורים,  
וכך בשמחה רבה באין לביה ושיבתן על הבימה. אף אם כל השנה יושבין  
על הבימה כעלי בתים, מכל מקום בכניסת שבת זה צריכין לחד מדי שישבו  
שם הבחורים. ובשמחתיל החון ברכת מן אבות יורדן ובאין אצל האב

<sup>1)</sup> Wolf, Geschichte der Juden in Worms, S. 38.

<sup>2)</sup> Boos, Geschichte III, 340.

ב"ד של מקומי, האב ב"ד משימ דיו על ראש כל בחור ומכרסו כחד  
שמכרך כל ליל מניסת שבת להבנים. ואח"כ נכנסין הבתורים לב"ה הנשים  
ואם ידעו נכנסו דרך פתח הוד"ש נידר) לב"ה הנשים, ובאין למקום  
שהרגנית אשת האב ב"ד, והרגנית מניחה ידה על ראש כל בחור ומכרסו.<sup>1)</sup>  
ואח"כ מסבבין כל שדרת ב"ה הנשים ויוצאין החולבין. ותמיד הגבאין נכנסין  
ויוצאין ראשון לפני הבתורים האחרים.

שחרית שבת הגבאים מתעטפין בטלית גדול כמו הבשלי בתים. ובעת  
שמומין פסוק דומרא הגבאין מחורץ תדיר לכל ב"ב שיש לו דרך משל  
למי שזכה בשבת שהוא כנלילה או בהגבהה, וכן כולם, וביקשו מאתו  
למחול כהיום על מצותו, כי חק הוא לבתורים ביום זה בכל שנה לחלק כל  
המצות ביתן. וכן ילכו לבאי צדקה וביקשו מאתו למחול על אותן המצות  
הנמסרים כהיום. וכן יבאו לפרנס החדש וביקשו מאתו למחול על הסגן, כי  
הסגן הוא ג"כ בשבת זה לבתורים. ואף אם יעמוד אחד אי שנים כגדום  
ולא ימחלו, יקחו הבתורים המצות והסגן אפילו עד רצונם. ואם יש חיוב  
לקרותו לתורה, כגון מי שאשתו יוצאת מלידתה לב"ה, או יא"ד צ"ש, אין  
הבתורים מחוייבין לקרותו אם לא יתן להם לפחות מדה ין אחת, אבל אם  
יתן להם מחוייבין לקרותו, אבל עומל לא, כי יוכל לבקר העומל פעם  
אחרת. כלל של דבר שבת הבתורים עיקר, ומעט עקר הלכה, ויד הבתורים  
על העלוהה.

סגן לוקח גבאי אחד מהבתורים וקורא לבתורים, רק השבועי הוא הרב.  
גם המצות נחלקין ש"י הגבאים לבתורים אחרים. גלילה בסיוט ראשונה היא  
לרב. עוד יש מנהג חמירות גדול לבתורים שהפניסם מחוייבין לתת להם  
צעטל מה יתן להם כל ראש הבית סך ין, זה חצי מדה זה מדה, וזה ב' או  
ג' מדות, אבל לפי הערך ולפי ריבוי הבתורים, וכל ב"ב מחוייב לתת כאשר  
קצת עליו כצעטל ההוא, ואם לא, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ורשות  
לבתורים למשכנו על כמה בלתי התרת הרב וקהל. וצעטל ההוא נעשה  
ש"י פרנס הישיש הגמון פרנס (Judenbischof) ופרנס החדש, ושניהם  
חתומים עליו לראיה. ואחר פודים אותו ב"ב מכובדים מכניסים הבתורים  
לבתיהם ומאבילין סעודת פודים, והבתורים מבאין ין לרוב מין הצעטל  
הג"ל ושותן ושמהם היום אצל ב"ב זה ומחר אצל ב"ב אחר. וסעודות אלו  
המה סעודת הרשות, ואין כופין לב"ב שיקרא לבתורים ונעשה סעודה, רק מי  
שירצה לעשות המצוה לשמח גם בחורים לומדי תורה, אשרי לו. והבתורים  
תופרין בפודים כמנהגת שול ראשם עיול קצן הנקרא בל"א קרענ"קין מיט  
וליד"לדל, ואינו מסורי כל זמן שיש להם עוד יין מין שבצעטל הג"ל.

In JW Folio 112 verzeichnet Juspa die Veränderungen, welche im Laufe der Zeit in dem Treiben der Bachurim an jenem Sabbath eintraten.

4. Juspa während der Pest 1666. Im Sommer 1666 wüthete in Worms eine fürchterliche Seuche. Sie wird von Kaufmann in folgenden lebhaften Farben geschildert: Da sandte

<sup>1)</sup> Zwischen der Männer- und Frauensynagoge.



nach einer kaum zwanzigjährigen Pause die Pest am 2. Tammus von Neuem ihre ersten Pfeile in die Judengasse von Worms. Was sonst ein Jahrzehnt nicht der Gemeinde entriss, das rafften jetzt die vier heissen Monate Tammus, Ab, Elul und Tischri hinweg. Hundertsechunddreissig Personen sanken in diesem kurzen Zeitraume in das Grab. Vierundsechzig Frauen, siebenundvierzig Männer und fünfundzwanzig Kinder waren unter den Opfern. Des Begrabens war kein Ende. Zwei, drei, vier und fünf Leichen trug man manchmal an Einem Tage zum guten Ort . . .<sup>1)</sup>. Aus jenen schrecklichen Tagen theilt uns Juspa IW Folio 136 folgende Episode mit:

כך היה המגפה ביום ד' לחדש תמוז שנת תכ"ז המליטה טולצא אשת איצק בלן בן זכר, וכיכר את הרב משה'דר שמשון נ"ע לחיות המהל, ומגיד בן אברהם בלן . . . וביום א' שלאחריו נטמא הבית כדקר ב"מ כי נפלה אלמנה אחת וכת פניה של בעל הכרת איצק הנ"ל למשכב ונפטרו שתיהן ונקברו אחת ביום (?) ואחת ביום ג' ונסר ביתי של איצק מבח המומאה ההוא. ונתחרט הרב הנ"ל וימאן לחיות המהל וכן כל המחלים משכו דם ולא רצו לחיות אחד מהם המהל. ואנכי כאשר בן ראיתי בסחתי ב"י ועל מאמר חז"ל מטבא לא הו' בישא (ע' ברכות כ"ט ע"א) . . . ומלתי אותו ביום המילה בכ"ה כמצוות י"י. וכך הייתי נהג. שחרית ביום המילה הייתי אומר לבני הבית שיציאו את הילד בן הבית שרום ושריה כאשר צא מבטן אמי וירדוני אותו הנסים חוצה במקום טהור שני פעמים זה אחר זה, ולבשו אותו ולבפי אותו בטלבושים וזיק'קלן טהורים . . . וביום ההוא לעת הערב חזרו ונתנו הילד העמיל, אחרי שרחצתי הילד, לאמו, כי צעקה במר נפשה אחרי הילד, גם החלב בשריה היה כבד עליה והיה לה צער גדול בעבור בן.

### Nachschrift.

Ich schrieb diese Abhandlung zum Andenken an David Kaufmann, der seinen Freunden und der Wissenschaft so früh entrissen wurde. Zum Gegenstand der Behandlung wählte ich die Wormser Minhagbücher, weil der Verewigte für dieselben in den letzten Tagen seines glorreichen Lebens ein reges Interesse bekundete. Nachdem ich im Frühjahr 1899 Juspa's handschriftliches Minhagbuch erstanden, und mit Liwa verglichen

<sup>1)</sup> Jair Chajjim Bacharach, S. 46.

hatte, theilte ich Kaufmann unter Anderem mit, dass ich in Elia Grisa bei Liwa den bekannten Elia Loanz vermuthe. Ich fragte Kaufmann um seine Meinung, was denn Grisa bedeuten könnte. und drückte die Hoffnung aus, den Freund nächstens in Karlsbad wieder zu sehen. Wir pflegten nämlich in den letzten Jahren jeden Sommer in Karlsbad zusammenzutreffen, wo wir in Gemeinschaft mit Gustav Karpeles angenehme Tage der Erholung und Anregung verbrachten. Die Antwort Kaufmann's vom 12. Juni, in welcher sich sein edler Charakter klar wieder spiegelt, lautete: „Sie sind also zu meiner grossen Freude derjenige, der mir den Wormser מחנה ausgesteigert hat, den ich der Glossen meines R. Ja'ir wegen so gern hatte an mich bringen wollen. Elia b. Mose ist bei mir einmal נרמא u. z. 95a, sonst נרמא gebucht. Sie haben gewiss schärfer gesehen. Ihre Vermuthung ist durchaus wahrscheinlich, obzwar ich den Ortsnamen, der hinter dem Worte steckt, nicht kenne. Mir war Bacharach, p. 33 die Combination mit dem בא unwahrscheinlich, da ich auch Elia b. Mose Blin in Worms verzeichnet fand. — Auf frohes Wiedersehen rufe nach Allem, was wir durchgemacht haben, auch ich. Vielleicht kommen wir א"ל Ende der folgenden Woche zusammen . . .“

Natürlich nahm ich die von mir „ausgesteigerte“ Handschrift nach Karlsbad mit, um sie dem Freunde zu zeigen, und für einige Zeit zu überlassen. Kaufmann traf den 27. Juni in Karlsbad ein, und bald ward Juspa das Thema unserer Unterhaltung. Leider war unser Zusammensein dieses Mal von kurzer Dauer. Kaufmann erkrankte den 29. Juni und verschied den 6. Juli. Er wurde mir gleichsam mitten in unserer Unterredung über Wormser Sitten und Leben entrückt. In der vorliegenden Arbeit nahm ich unser jäh abgebrochenes Gespräch wieder auf, und daher ist sie so lang geworden. Von Kaufmann trennt man sich schwer.

# Ueber Simon Wolff Auerbach, Oberrabbiner von Grosspolen.

Von  
Dr. Philipp Bloch.

Die hier veröffentlichten Stücke finden sich im Posener Gemeindebuch III an verschiedenen Stellen verstreut. Ihre Zusammenstellung genügt, um ihren Zusammenhang nachzuweisen. Sie sind immerhin geeignet, auf einzelne Verhältnisse des Ghetto's einiges Licht zu werfen, denn wenn auch hier nur das Posener Ghetto sich vernehmen lässt, so pflegten doch die jüdischen Gemeinden in solchen Punkten sich wenig von einander zu unterscheiden; vornehmlich aber erhalten wir aus ihnen über eine Persönlichkeit, welche zu ihrer Zeit als eine der ersten talmudischen Notabilitäten grossen Ruf genoss, und von deren Existenz wir eigentlich nur durch Approbationen und durch die den Gestorbenen feiernde Grabschrift des Prager Friedhofs<sup>1)</sup> unterrichtet sind, weiteren Aufschluss. Diese Persönlichkeit ist Simon Wolff<sup>2)</sup>, Sohn des David Teweke, Auerbach, der in den angesehensten Gemeinden als geistliches Haupt fungirte und schliesslich am 12. November 1631 als Oberrabbiner von Prag gestorben ist. Ein eigener Unstern scheint über seinem Leben gewaltet zu haben. Obwohl er von seinen Zeitgenossen zu den grössten talmudischen Autoritäten gezählt wurde, hat er doch keine Gelegenheit gefunden, wie jene Grabschrift klagt, eines

<sup>1)</sup> Lieber, Gal-Ed, Grabsteininschriften u. s. w., S. 75, No. 149.

<sup>2)</sup> Der ursprüngliche Name ist: „Wolff“ „Seeb“, wie ja überhaupt für Polen der zweite Namen stets der ursprüngliche Rufname bleibt, obschon der später, meist in Folge von Krankheit, hiazugekommene Name an die Spitze gestellt wird.

seiner Werke dem Druck zu übergeben; ebenso enig ist nach seinem Tode ein solches veröffentlicht worden. Auch von den zahlreichen Schülern, die er ausgebildet hat, ist uns kein Name bekannt geworden. Anscheinend hat er an keinem Ort lange Jahre gewohnt, wiewohl es ihm an irdischem Gut offenbar nicht gemangelt hat; es war eben nicht die Sitte jener Zeiten, geschah wenigstens nur ausnahmsweise, dass ein Oberrabbiner lange in einer und derselben Gemeinde fungirte<sup>1)</sup>. Die Schuld lag wohl an den wenig befriedigenden Zuständen der polnischen Gemeinden, die ihre Rabbiner stets nur auf Zeit anstellten. Bei Simon Wolff Auerbach gewinnen wir immerhin den Eindruck, dass er sich doch ungern von Posen getrennt haben mag, zumal er vor hatte, gegen Ende seiner Tage nach Palästina überzusiedeln. Doch wir lassen die hebräischen Urkunden selbst reden:

1620.

1. הרבנית מרת רבקה בת דוד צ"י<sup>2)</sup> אלמנת הנאן מהר"ר דוד ו"ל אשר נבנה רחמה לעלות במסילה השלה בית אל ודיוט לארץ הקדושה ובקשה מהקהל צ"י שתנו לה בדה כתב ראיה באם ח"ו יקרה לה מקרה בלתי מותר ותעכב המזות אשר ישלח לה על פני המים מדי שנה שבכל מקום שתהיה שם שיגמלו עמה הטוב להלות לה כפי צרכה. והקהל צ"י יהיה שריבים קבלנים בשדה להחזיר להם כל מה שילוו לה והוא גם היא אמרה שתעמד שרבו להקהל שלא יתן להקהל צ"י שום חזק ועוק מזה השרבו. ובכן נעשו שריבים קבלנים להקהל צ"י כהר"ר אברהם אברל בר חנוך ושני בניה דהיינו כהר"ר ואב וואלף ובמ' יצחק בני הנאן כמהר"ר דוד ו"ל. גם הס'ת שיש להם פה אתנו מאביהם הנאן כמהר"ר יהיה לאחרית הע"ק<sup>3)</sup> הג"ל עם עץ חיים<sup>4)</sup> של כסף למעלה ולמטה מזהב. ולמנן יעמוד ימים כתבו וחתמו בפנקס הקהל צ"י — היום יום א' ברי"ח אייר ש"ף לפ"ק פה ק"ק פוזנ.

(Später zugeschrieben):

הס'ת נתנו הקהל צ"י לבנה הר"ר וואלף צ"י ומחלו על זה.

f. 17<sup>a</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu מס' מלה מס' von Jakob Emden, S. 124.

<sup>2)</sup> Die Abkürzung צ"י vermag ich nicht zu erklären, Auflösungen wie צדקתו מצד befriedigen hier nicht.

<sup>3)</sup> Aufzulösen in קבלנות.

<sup>4)</sup> עץ חיים ist der Silberschmuck, der den Spitzen der Thorawalzen aufgesetzt zu werden pflegt.

2. היום יום ה' יצ' לחדש אלול ש"ף בהתאסף ראש עם חד נעמי וגמרו על בבב האלף כמדר"ד בנימן ד"ח כאשר ראו הקהל יצו שקמו וקבלו אותו לראש ולאב"ד בק"ק קרעמניץ ום חמש שנים באנפים אשר על כן שלחו אחריו הקהל יצו במשוב וק"י עם ועדה הקדושה שומע פה אתנו להרביץ תורה בישראל ותום הכנים יהיה מלך בו ויהיה שכבו אתו לתת לו מדי שנה בשנה ארבע מאות וישרים חמשה ותנב פולג עם הדידה ום חמש שנים יהיה פרו קרש העולום לה שלא לעקר חבמו מכאן ואף אם יקבלו אותו באזה מקום שידה . ולהיות זה כיתור כל ימוס קים וקבל עליו האלוף במחבר ארון בנימן הגל לאשר ולקיים שלא יוז מכאן תוך חמש שנים הנ"ז בת"כ ובכל תוקף ועז בעצם היום הגל.

f. 19a.

1621.

3. בהתאסף ראש עם חד אלופי ראשי ומנהיגי הקהל יצו ומנהיגי בני המדינה יצו מדינת פולן גדול, או הקריבו אלופי ראשי ומנהיגי המדינה יצו והציעו בבריהם לעני אלופי ראשי ומנהיגי הקהל יצו ואמרו ום היום שקיני ראשו שיש להם ראשי ישיבה לתורה ולתעודה מלכב האב"ד אשר נבחר ומי נבחר חכם יחש למא דדעה היה ומי יבא אחרי שכבר הנמים עברו חלפו למי בכב עשוה ואחתו לא לתתה על הראשוני באט אך לעשות גבר וסני מכאן ולהבא הנינו שלא לבכר אב"ד שידא מן חוקת עירטת פה אחנו או היה לו ואבן כוכבת כפנקס שלהם גם שלא לבכר מכאן ותבא שום ראש ישיבה ממלכתי האב"ד, אך האב"ד שידה יהיה אב"ד וראש ישיבה.

הג צ"ד שלא לבכר אב"ד שהוא בן יד לא נאח' להם הקהל יצו אך יימדר על פי כוב דעות ותסבמו בני הקהל עם בני המדינה חד משל פי הדיכ יקום כל בכר אך שדרשית ביד אלופי ראשי ומנהיגי הקהל יצו לחוסף עליהם עב חמשה אנשים לחשבמם ום ולא לשאר נשים בזום שדוכב בהם. תנב מה שבקשו שלא לקבל שום ראש ישיבה מבלגדי פאב"ד גם ום לא עלתה להם אך בני הקהל יצו יכולים לקבל עליהם ראש ישיבה בכל חפצם ורצונם לכל זמן ועת לכל חפץ ועל בכר שהציעו בבריהם מכאן ולהבא כשהיה זמן החנמים שלא יבא אב"ד פה או לא יבא רשות לבני הקהל יצו לבכר ולקבל עליהם ראש ישיבה עב אשר נבכר אב"ד תחלה מאזה טעמים ונימקים ואח"כ הדישת בידם לבכר ראש ישיבה . ולהיות שדבריהם אלו ראויין נכונים מטעמים ונימקים נניי להם הקהל יצו את ראשם בות שוכרבו אב"ד תחלה ואח"כ יכולין לבכר ראש ישיבה אך בני המדינה לא יעשו שום המטבה ענינו בכרב ואחר הבראה ראשוה שחמכו בני הקהל יצו בראשי המטבה נני שדח וממנו לבכר אב"ד גם יעשו לעצמם הכרב או יכולין לבכר ראש ישיבה אף שערין לא נחבר אב"ד . יום כ' ב' חשן שפ"ב.

f. 112b.

1628.

4. בהיות אשר אנהני צד"ק מלך שלם בשלימת חלק אלה ממל הוא בכרב ובכר בעשרין הקם על ממל הנד ותדר לבשו אין על נפ מישלו. אב"ד הגביר, צדק כבד, ראש משמר לכל עם הארץ ומנהיגי עניי חכמים בהלכה בעצמות שיתות נכחות, אמדות טהורות לדבן ולהורות כחכמה

מזקה וקוקה מתוקה דברי פי חכם חן מעלפת ספרים וקוק דעורא דיהנאם  
מפמי דבר הוא שם האלף האן הותיק מדבר וואלף נבי נחבר לראש  
ולקצן עם לאביר ד'ם לאביר ק'ק ויטא לכבוד ולתפארת. והנה ק'ק אליו  
אחר מן הספרים וביתו מילת ספר בתנב מאביר ק'ק ונא דברי ד'ם כסף  
ותחננים לחבר המעלפת מעלפת. ולדום הנשרה נשרה מלכנו מלך ראשית  
ובכל זאת לא השב אדור יצני ולא נתפתה לבם. רק בצלית חמד ופריצ  
מתיק לחבו לישון כבוד בארצנו נשיא אלקים בתוכינו ומעודתו דנה פרוסה  
שליט כמאז מאביר ד'ם אדוננו. וכן היום במשגב וק'י העדה הקדושה יצני  
יצני את בקשתו האן הותיק מדבריו לצני העדה מה שיהיה בקשתו ושאלתו  
כיוצן. גם הקהל יצני לא מענו את חסדם מענו מענו לו את ראשם למלאות  
את בקשתו לבא אתו עמי בכרית חדש והנה כואת נאוו לו שיהיה משכרתו  
ופעלתו מאביר שימול מנות חפצי הרבנות עוסק על שכירתו  
שדה לו מנח ומקום.

גם לאות הכתיבה לבח לו שלש מאות תמשיס וד' פי לסיות והנא  
בשיס לארץ החיים.

אף לאות שלא לפנות לו שום דבר מן הרבנות שלו כל ימי היותו פה אתנו.  
גם בשנים הינם הזה הבטיחו למחות על זה שלא להניח שום אדם פוסק  
בזמן הנשיבה עד ששנה שבעות תוך הזמן יהיה מי שיהיה.

לשומע זה נחרקה אדוניט נשרה מלכות בראשיתו שלא יזו ופני מכאן  
אף אם יקבלו אותו לרב באזה מקום שיהיה רק פה נשגב אבני. .... חים  
עד שיבט לארץ הקדושה לכל זמן ועת לכל חפץ בי יל פי הדברים האלה  
ברבת אתו את הברית הזו. ולמנ תבנה ואת לעדה לחוק נאז חבור בית  
כל ימיו כתבנו זאת וזכרן בספר למנ יצני ימים אין מספר. היום יום  
בי בית סין שפית לפי.

הנה כל העל אם (od אך ?) אמת גם יקיימי כל מה שהבטיחו אדוני  
נא שמשן וואלף בן לא'א מדבר דוד מעבדה אישרכר.

f. 55a.

1629.

s. ראשית דבר דאית ה' שכל טוב לכל ששיהם וגדקתי עמרת לצד לעולם.

לעלם ולעלמא אמן

הוא כשרון המעשה אשר פל אדק מנח נמטי נעמים בולה ורטי אמת  
פרי מן חיים נמנ בתוכנו המאיר הגדול מנח הדור חכמים אדם מאיר פני  
האלוף הותיק מדבריו שמען וואלף יצני בן האן מדבר דוד מעבדה על  
אשר נרמ רוחו ואימן לבנו ויודר הספר תורה שיהיה פה אמת שתתנה  
הקדש לבנה שנה אחת קדם מיתתו כשנמנ עליו האומר משה. גם יודר  
העב פדיון חמשים ונב, פי לפדות חס'ם וזהו היא ותמירתי ונח קדש  
הפדיון וחס'ם. ואת זה לשמע זה בקש נפשו מאמנו לישות לו מי שכירך ואל  
מלא רחמים ולאשתו הנכבדה ותצפידה הנכבדה מכת רוחה בם ר' יוסף (על)

ס' Es muss dies die zweite Frau gewesen sein, falls es richtig ist, was S. 32, von S. Horodecky gesagt wird, dass Wolf Auerbach die jüngste, oder eine Tochter von Salomon Lurja geheiratet hat; ein Beleg dafür wird dort nicht angegeben.

שנה תמימה מיום שיוצא מתתם ששכבו ושביקו חיהם אלקם ירבה ימיהם ושנותם. עוד בקש נפשו לקרות ספר תורה שלו שנה תמימה רצושה מיום נסירתו מכאן. וכן אמרתי ונעשה רצונו ולא נסוג אחד לביתו ונענענו את ראשית למלאות המבוקש כל הכותב כנ"ל. היתה זאת היום יום ב' ד' תמוז שפ"ט קודם נסיעתי מכאן לק"ק ווינא וצדקתו הולך לפניו ושם לדרך פעמיו וה' ישלח מלאכו לפניו ויניח למחוץ חפצו אל העיר אשר בחר בו מכל עם אשר לפניו ויברכיהו וישמרהו ויחיהו ואר את פניו ולמען תהיה זאת לעדה כתבתו וחתמתי והעלתי בערכאן בפנקס הקהל יצ"ו למען יעמדו ימים רבים. ואם צבי הירש בר יצחק ו"ל — כה דברי יוסף בן לא"א דוד בן זצ"ל — ואם אברהם בן לא"א חנוך ו"ל המכונה אבריל — וא' מנחם מענדל בן לא"א ישראל חיים ולהיה — וא' יודא ליב בלא"א הר"ר ישראל זצ"ל מקראקא קבלטו חמשים וזר פרוק הסית הג"ל.

f. 115a.

6. יצא הדבר על פי ל"ב אנשים יצ"ו שיהא דבר אחד לדור ולא שני דברים. גם זאת לחוק תקנה ראשונה ששום בן עיר לא יא' שום אב"ד וי"ם פה קהלתו שלמית. גם בעצם היום הזה בהתאסף ל"ב אנשים יצ"ו קימו וקבלו עליהם המאד הגדול מהר"ד בנימן במהר"ד חיים לאב"ד מדינה מהיום עד שלש שנים היה פרוץ קודש הגולים לה' ולברך אצלו מדי שנה בשנה שני דינים לבית דין שלו. גם זאת הסכימו התאמי יחד הלי"ב אנשים יצ"ו שהשכירות של מהר"ד אהרן בנימן במהר"ד חיים ו"ל שהיה לו מקרמת דא' בן יקום ולא יפחול לו שום פרושה דהיינו שני מאות ושישים ושלשים וז' פ"י עוד ישלמו לו הקהל יצ"ו חצי מעות חופה שיגיע כל שנה מכל החובות. האלוף הוא מהר"ד יעשה כל החופות בבית הכנסת החדשה לבד ובחנם בלא מעות חופה. גם יא' חייב לעלות בכל שבת לשליש בבית הכנסת החדשה כל הג"ל עלתה בהסכמת ל"ב אנשים שידא לחוק ולא יעבור וכן כתבתו זאת בפנקס הקהל למען יעמדו ימים רבים היום יום ב' י"א תמוז שפ"ט לפ"ק.

ואם צבי הירש בר יצחק ו"ל — כה דברי יוסף בן לא"א דוד בן זצ"ל — וא' יודא ליב בלא"א הר"ר ישראל זצ"ל מקראקא — וא' אברהם בן לא"א חנוך ו"ל המכונה אבריל — וא' מנחם מענדל בן לא"א ישראל חיים ולהיה — ואם יודא ליב בלא"א הר"ר ישראל זצ"ל מקראקא — וא' יודא רופא — ואם יודא בן לא"א הר"ר יואל ו"ל מאדשין — וא' משה לי בן לא"א לי הכהן ו"ל אשכנזי — ואם אלהן בן לא"א הר"ר יעקב ו"ל דילקא — ואם יצחק אייזק בן לא"א מהר"ד אברהם ו"ל הילפרון — וא' משה בן לא"א האון העמד מהר"ד יעקב ו"ל מלכוב — וא' חיים בר מאד ולהיה.

f. 115b.

Aus den obigen Urkunden (No. 3 u. 6) erhellt deutlich, dass S. Wolff Auerbach, der von 1621—1629 das Oberrabbinat von Grosspolen verwaltete, ein geborener Posener war. Seine Mutter hiess Rebekka; sie wollte als Wittve nach Palästina auswandern und erhielt dazu vom Posener Vorstand auf ihr Ansuchen eine

Art Creditbrief, allerdings gegen bestimmte Garantien, bewilligt (No. 1). Aus solcher Bewilligung und der Titulatur, welche zu einer Zeit, da man ersichtlich mit derartigen Titeln sehr gewissenhaft umging, ihrem Manne, dem Vater des S. Wolff, David, im Gegensatz zu ihrem Vater David beigelegt wird, kann man vielleicht den Schluss ziehen, dass derselbe in Posen etwa zwischen 1612 und 1620 ebenfalls rabbinische Functionen ausgeübt haben mag. Wir kennen nämlich während dieser Jahre keinen Oberrabbiner von Grosspolen. In Posen, wo es damals an namhaften Talmudisten nicht gefehlt hat, konnte man um Aushilfe nicht verlegen sein, und auch „Benjamin Dajjan“, wie er bis zu seiner amtlichen Anstellung genannt wurde, der sich selbst „Ahron Benjamin Morawczyk“ zu unterschreiben pflegte, eine anerkannte talmudische Autorität, hat in der Zwischenzeit rabbinischen Ersatz geleistet. Erst als dieser Benjamin 1620 auf eine Berufung nach Krzemieniec Miene machte, von Posen fortzugehen, wurde er mit einem jährlichen Gehalt von 425 Gulden polnisch und freier Wohnung als Rosch Jeschibah oder Resch Methibtha auf 5 Jahre angestellt (No. 2 u. 3). Ein Jahr später wird unser S. Wolff Auerbach als Oberrabbiner berufen, dessen Ansehen als Talmudist ausserordentlich gewesen sein muss, wenn die Posener Gemeinde zu seinen Gunsten von der statutarischen Bestimmung absieht, der zufolge kein Eingeborener das Posener Oberrabbinat bekleiden durfte. Als Ab-beth-din war er der Träger des höchsten rabbinischen Titels und Amts, indess Benjamin Morawczyk nur als Rosch Jeschibah gleichzeitig fungierte<sup>1)</sup> (No. 2 u. 3). Die Trennung der beiden Functionen hat sich wohl auf die Dauer nicht durchführen lassen (wofür No. 3 lehrreich ist), so dass das Einvernehmen zwischen den beiden geistlichen Führern sich schliesslich sehr getrübt zu haben scheint. Denn während S. Wolff im Frühjahr 1628 einen von Wien aus an ihn ergangenen Ruf ablehnt und sich von Posen nur trennen will, um später die letzten Tage im heiligen Land zu beschliessen, ändert er im Sommer 1629 seinen Entschluss und geht auf eine

<sup>1)</sup> Hiernach ist Perles, Geschichte der Juden in Posen, S. 76 zu berichtigen.



wiederholte Berufung doch nach Wien (No. 4 u. 5). Unmittelbar nach seinem Weggang wird Benjamin Morawczyk zum Oberrabbiner von Grosspolen gewählt und zugleich, wie nach gemachter Erfahrung, die Bestimmung von nun ab als unverbrüchlich proclamirt, dass hinfort keinem Eingeborenen von Posen das Oberrabbinat über Grosspolen übertragen werden darf (No. 6). Aehnliche Bestimmungen haben übrigens in vielen Gemeinden existirt. In der zweiten Hälfte des 17ten Jahrhunderts muss Gerson Aschkenasi für einen Mann wie Ephraim Kohen aus Wilna, Rabbiner in Ofen, eintreten, da Gegner demselben das Ofener Rabbinat streitig machen wollten, nur weil sein Sohn in eine angesehene Familie der Ofener Gemeinde nachträglich hineingeheirathet hatte; die Aufnahme eines Rabbiners mit Familienanhang innerhalb der Gemeinde war dort durch Bann untersagt. (ש"ת עבודת הרש"ת I No. 2).

Wir können auch hieraus (No. 2) ersehen, dass David ben Samuel ha-Levi, genannt ט"ד ור"ב, seinen Aufenthalt in Posen vor 1620 genommen haben muss<sup>2)</sup>. Er erzählt nämlich (ש"ת ב"ח חזקוני No. 16) von einer Discussion, die er bei einer Sitzung mit Benjamin Dajjan zu einer Zeit gehabt hat, als es dort keinen Oberrabbiner gab; so aber ward Ahron Benjamin Morawczyk nur vor seiner officiellen Anstellung als Rosch Jeschibah genannt. Zu einer anderen Zwischenzeit בן מלכא למלכא ist kein Benjamin Dajjan bekannt geworden.

Simon Wolff Auerbach ist nicht lange in Wien geblieben, denn schon im November 1631 stirbt er als Oberrabbiner von Prag. Auch Ahron Benjamin Morawczyk ist ungefähr um dieselbe Zeit, keineswegs viel später, aus dem Leben geschieden.

<sup>2)</sup> Um diese Zeit etwa scheint auch Buber, שם א"ש S. 57, den Aufenthalt David's ha-Lewi in Posen anzusetzen.

# Der Hildesheimer Rabbiner Samuel Hameln.

Von  
**Dr. Lewinsky.**

Als die Juden zu Hildesheim im Pestjahre 1609<sup>1)</sup> die Stadt räumen mussten, weil man ihnen die Schuld an der Einschleppung der verheerenden Epidemie<sup>2)</sup> beigemessen hatte, liessen sie sich in den angrenzenden bischöflichen Aemtern Steuerwald und Marienburg<sup>3)</sup> nieder. Bald nachher wurden sie wieder in die Stadt aufgenommen und erhielten auch von dem Fürstbischöfe Ernst II. (1573—1612)<sup>4)</sup> u. a. die Erlaubniss zur Berufung eines eigenen Rabbiners für die Stadt und das Hochstift Hildesheim<sup>5)</sup>. Nach dem Tode dieses Landesherrn wandten sich die „vergleidte

1) Beiträge zur Hildesh. Geschichte I, 277. Wachsmuth, Gesch. v. Hochstift und Stadt Hildesh., S. 243.

2) Die Ziffer der in Hild. von der Seuche 1609/10 Hingerafftten betrug 2452, vgl. Beiträge, III, 223. Wachsmuth a. a. O. S. 173; Unterhaltungsblatt der „Hildesh. Allgem. Zeitung u. Anzeigen“ vom 5. Febr. 1894 (No. 30) und vom 19. Oct. 1898 (No. 245).

3) Beiträge III, 223 („Auf das Schloss Steuerwald hatte sich damals (1609) die Regierung, auf das Schloss Marienburg das Domcapitel begeben.“)

4) Ueber Fürstbischof Ernst II. (geb. 17. Dec. 1554, gest. 17. Febr. 1612) vgl. Bertram, Die Bischöfe von Hildesheim. Ein Beitrag zur Kenntniss der Denkmäler und Geschichte des Bisthums Hildesheim (Hildesheim, 1896) S. 149 ff.

5) In einem die „ältesten Hildesheimischen Landesverordnungen“ umfassenden Bande des Kgl. Staatsarchivs zu Hannover Design. Hildesheim, 12. Theil, 2. Abschnitt, No. 19) wird eine fragmentarisch erhaltene „Judenordnung“ aufbewahrt, die wohl aus der Zeit vor 1612 stammt. Sie enthält den Passus: „Ingleichen haben wir den Juden einen Rabbi (welcher gleichwol einen schein seines Verhaltens von uns haben soll) wie auch ihre Hoch Zeite, Beschneidunge, Festage vnd ihre Judische Synagoge vnd Ceremonien, als im H. Rom. Reich herkommen vnd gebräuchlich, zu halten, gnadigst vergunnet, wobei sie auch von niemand beeinträchtigt, beunruhigt oder belastet werden sollen bei hoher straff.“

Vorsteher vnd sambtliche Judenschafft“ des Bisthums am 31. Juli 1616 an seinen Nachfolger, den Fürstbischof Ferdinand<sup>1)</sup>, (1612—1650) mit einem Gesuche wegen Anstellung eines Rabbiners, worauf ihnen am 6. Februar 1617<sup>2)</sup> befohlen wurde, „eine zwo oder drey wohlqualificirte Persohnen“ vorzuschlagen, damit seitens des Landesfürsten die Entscheidung zu Gunsten eines der in Vorschlag Gebrachten erfolgen könnte. Im folgenden Jahre bestimmte Ferdinand durch Erlass vom 12. Mai 1618 nicht allein, dass es den in Stift und Stadt Hildesheim ansässigen Juden erlaubt sei, einen Rabbiner anzunehmen und denselben nach Belieben wieder zu entlassen, sondern er ertheilte auch Jenem die Ermächtigung, bei vorfallenden Streitigkeiten die Entscheidung zu treffen, Vergleiche herbeizuführen und Geldstrafen zu verhängen, deren eine Hälfte der fürstbischöflichen Hofkammer zufallen, deren andere Hälfte zur „Vnterhaltung“ des Rabbiners und des „Armen Kastens“ dienen sollte. Criminal- und Capitalfälle waren jedoch der Rechtsprechung des Rabbiners und der „Vorgänger“ (Vorsteher) — diese hatten bei der Jurisdiction mitzuwirken — entzogen<sup>3)</sup>.

Nur spärlich sind die Nachrichten, welche uns von den Rabbinern<sup>4)</sup> melden, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts

<sup>1)</sup> S. über Ferdinand (geb. 7. Oct. 1577, gest. 3./13. Sept. 1650) Bertram a. a. O. S. 159 ff.

<sup>2)</sup> S. Anhang I, 1. Es sei hier bemerkt, dass der Nachbargemeinde Hannover wegen „Haltung eines Rabbiners“ erst am 10. März 1687 von dem Herzog Ernst August ein Privileg ertheilt wurde, vgl. P. P. Heldberg: De officio et potestate Rabbinii Provincialis in Terris Brunsvico-Luneburgicis, Göttingen 1751 (in G. L. Boehmer, Electa juris civilis, III, Appendix, 442) und die anderen in meinem Aufsatze „Zwei Documente aus der älteren Geschichte der Synagogengemeinde zu Hannover“ (Hannoversche Geschichtsblätter, 3. Jahrgang; No. 10 (vom 11. März 1900), S. 76) genannten Schriften.

<sup>3)</sup> S. Anhang I, 2. In einem Aufsatze Zeppenfeldts „Historische alte Nachrichten von der Gerichtsbarkeit über die Juden in der Stadt Hildesheim“ (handschriftl. in der hiesigen Dom- oder Beverinschen Bibl. sub Nr. 359) wird im § 13 jenes Privilegium Ferdinands irrtümlich vom 12. „März“ (statt „Mai“) 1618 datirt.

<sup>4)</sup> Es sei hier nur R. Simeon (Günzburg, auch ~~Wien~~ genannt,) erwähnt, über welchen Zemach David I, 2. J. 5393 (1633) berichtet, vgl. Horovitz, Frankfurter Rabh. II, 18, dazu Brülls Jahrbücher, VII, 153 und Hock, Die Familien Prag, ed.

in Hildesheim lebten und wirkten. Einen ehrenvollen Platz in der Reihe der ersten religiösen Führer der jüdischen Gemeinden des Hildesheimer Sprengels nimmt Samuel Hameln ein. Einer Darstellung seines Lebensganges und seiner Thätigkeit innerhalb der Glaubensgemeinschaft, an deren Spitze er als Rabbiner eine Zeitlang wirkte, in deren Mitte er aber auch späterhin bis an sein Lebensende als verdienstvolles Mitglied sich bewährte, sei diese Abhandlung gewidmet.

Der Ehe des Josef Hameln<sup>1)</sup> mit Freudche<sup>2)</sup>, der Tochter

Kaufmann, S. 361, A. 2. Auch in den Aufzeichnungen des Phöbus Gans aus Minden (Anhang I. zu den von Kaufmann veröffentlichten Memoiren der Glückel von Hameln S. 334 ff.) wird Simeons, Rabb. zu Hildesheim, gedacht (S. 334, 336). Im Todtenregister des alten Hildesh. Chewra Kadischa-Buches ist sub No. 720 verzeichnet: (es ist dafür שמעון zu lesen) **האשה הרבנית מרת שפרינק אשת מרת שמאל** Auch das Hildesh. Memorbuch, welches erst vor kurzem wieder der hiesigen Gemeinde zugestellt wurde, nachdem es drei Jahrzehnte hindurch von H. Rabbiner Dr. Max Landsberg in Rochester, N. Y., einem Sohn weiland Landrabb. M. Landsberg s. A., aufbewahrt worden, hat sub No. 52 die Eintragung; **יכור אלקים את נשמת אשה יראת ה' והסדה מרת שפרינק אשת מרת שמעון אבד ריקן הילדסהיים כבוד גדול יראתה ומעשה טובה ונתנה צדקה בדים ונשתתה עם האמהות תבבור עם נשמת איז שרדל ומ שאר צדיק אמן**. Unter derselben No. 52 wird Sprinz auch im Auszuge, der dem Memorbuche beigelegt ist, als die Frau des R. Simeon bezeichnet.

<sup>1)</sup> Ueber ihn s. Landsberg, zur Geschichte der Synagogengemeinde Hildesheim (Hannover 1868) S. 10. 14 f. und S. 21, Wiener in s. Abhandlung „Liepmann Cohen und seine Söhne, Kammeragenten zu Hannover“, in der Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. d. Jud., 1864. (XIII), S. 162, Kaufmann in s. Einleitung zu den Memoiren, S. XXXVII f. u. die in dem Register zu den Memoiren S. LXV s. v. Joseph Hameln erwähnten Stellen, sowie Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal, S. 50 f. und S. 297. In den Aufzeichnungen des Phöbus Gans aus Minden, (S. 334 ff. der Memoiren) wird er Joseph Stuttgart genannt, während das Memorbuch der Gemeinde Osterode am Harz ihm den in seiner Familie besonders späterhin gebräuchlichen Namen „Goldschmidt“ beilegt. Seine Tochter Jente, Frau des Liepmann Cohen, den sie nach dem Tode des Salman Gans geheirathet hatte (Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnens., S. 52 und 299), wird daselbst als die Tochter des „Joseph ha-Levi Goldschmidt“ (**נאלטשד**) bezeichnet.

<sup>2)</sup> Ueber Freudche Hameln geb. Spanier s. die im Register zu den Memoiren S. LXIII genannten Stellen. Ihr und ihres Gatten Seelengedächtniss, das im Memorbuche von Hannover aufbewahrt ist, hat Kaufmann in der Einl. zu den Memoiren S. XXXVIII, A. 2, veröffentlicht.

des Nathan Spanier,<sup>1)</sup> entsprossen ausser drei Töchtern sechs Söhne<sup>2)</sup>, von denen der eine<sup>3)</sup> der Namensträger seines Grossvaters Samuel Stuttgart<sup>4)</sup> wurde. Aus der Jugendzeit des Samuel Hameln (auch Samuel Goldschmidt<sup>5)</sup> genannt) hat sich nur die Kunde erhalten, dass sein frommer und gelehrter Vater ihn der Sitte jener Zeit gemäss<sup>6)</sup> nach Polen schickte, um dort „zu lernen“<sup>7)</sup>. Dasselbst lauschte der junge Samuel den Vorträgen der Meister rabbinischer Gelehrsamkeit mit solcher Hingebung,

1) Ueber ihn s. Memoiren, S. 29 f. und S. 59 f. Sein Name wird auch genannt in einer Urkunde vom 3. Januar 1615, und zwar im „Contract zwischen dem Rathe zu Stadthagen und dem Juden Nathan Spannier, nach welchem dieser, solange er in Stadthagen geduldet werde, das dem Rathe von Jost Auhagen von Wiedensahl verkaufte Haus auf der Echternstrasse . . . gegen 32 Groschen Hausschoss und 12 Groschen Vorschoss bewohnen, und, falls er die Stadt verlassen muss, seinen Pfandschilling von 300 rthl. empfangen soll“; No. 505 der von Doebner in der Zeitschrift des histor. Vereins für Niedersachsen, 1898, S. 148 ff. mitgetheilten „Urkunden-Regesten von Stadthagen“. Eine zweite Ausfertigung jenes Contracts (No. 506, a. a. O. S. 248) ist auch mit der Unterschrift Nathans versehen. Vgl. noch Feilchenfeld in s. Abhandlung, die älteste Geschichte der deutschen Juden in Hamburg in Monatschrift für Gesch. und Wissensch. des Judent., 1899, S. 274.

2) Die Namen der Kinder des Josef Hameln sind in „Simeon von Geldern's Stammbaum der Familie Geldern“ (S. 297 bei Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal) verzeichnet.

3) In dem „Stammbaum“ (s. Anmerk. 2) wird Samuel an zweiter Stelle genannt, während ihn Glückel als drittes Kind ihres Schwiegervaters Josef Hameln bezeichnet (Memoiren, S. 66). Eigentlich nimmt er die vierte Stelle ein, allein der älteste Sohn, Moses, fand als Bräutigam durch Mörderhand seinen Tod (A. a. O., S. 61).

4) Ueber Baruch Daniel Samuel ha-Levi (so lautet s. Name im Hildesh. Chewra Kadisha-Buche S. 10b und im Memoribuche von Hannover, vgl. Kaufmann in s. Einl. zu den Memoiren S. XXXVIII, A. 2.) oder Samuel Stuckert, d. i. Stuttgart, in Witzenshausen, vgl. Memoiren, S. 59, Aus Heinrich Heine's Ahnensaal, S. 49 und 297.

5) In einem Protokoll von Montag (Lunae), d. 26. Mai 1732 (Staatsarchiv Hannover, Hildesheim Des. 1. Theil 51, Abschnitt 1, No. 2) bekundet eine seiner Töchter „ihr Vatter wehre Samuel Goldtschmidt gewesen“. (Fol. 66b.)

6) Memoiren S. 62 u. A. 2., daselbst. Samuels älterer Bruder, Abraham, hatte ebenfalls in Polen talmudischer Studien halber als Jüngling geweilt (Memoiren, a. a. O.)

7) Ibid. S. 66.

dass er ein umfassendes Wissen auf talmudischem Gebiete sich erwarb und befähigt wurde, späterhin die Würde eines Rabbiners zu bekleiden.

In Polen gewann er auch seine Lebensgefährtin in Lena<sup>1)</sup>, einer Tochter des Lemberger Rabbiners Meschullam<sup>2)</sup> (Schalom<sup>3)</sup>).

Die Kriegsstürme, die damals jenes Land durchtobten<sup>4)</sup>, zwangen den jungen Gelehrten, im Verein mit seiner Gattin sich der Heimat zuzuwenden, in der einige Zeit hindurch Josef Hameln für den Lebensunterhalt des Sohnes und seiner Familie Sorge trug<sup>5)</sup>. Samuels Zugehörigkeit zu dem weithin hochgeachteten väterlichen Hause sowie sein wahrhaft frommer und heiliger Lebenswandel<sup>6)</sup> lenkten anlässlich einer Rabbinatsvacanz die Aufmerksamkeit der Hildesheimer Gemeinde auf ihn, den in der Nähe (in Hameln) wohnenden Gelehrten. Leider fehlt es an jeder genaueren Kunde über das Jahr seines Amtsantritts in

1) Ibid. In Glückel's Memoiren wird ihr Name nicht erwähnt. Das ebendas. S. 356 genannte „Weib des R. Samuel“ wird auch nicht namentlich bezeichnet. Im „Stammbaum des Simeon von Geldern“ (S. 298) wird sie לנה genannt, ebenso im alten Hildesh. Chewra Kadischa-Buche (S. 194), während ibid. S. 220 sub No. 439 ihr Name לאנה geschrieben ist.

2) Samuels Schwiegervater wird genannt im „Stammbaum des Simeon von Geld.“ (a. a. O.): רב. גדול מוהרר משולם שהי אבד בקק לעמבנת. Im alten Hildesh. Chewra Kadischa-Buche, S. 194 heisst er: רבאן גדול המוחם דמשולם, ibid. S. 220: רבאן אבד דנאן מוהרר משולם שהי אבד חים בקק לבוב מחוק לחומה דנאן אבד. דקק לעמבנת מוהרר משולם. Buber, Ansche Schem, S. 169 f., No. 431 erwähnt einen R. Meschullam b. Abraham Salzburg Aschkenasi (gest. 8. Cheschwan 5405=1645), der daselbst als לעיר בחוק (לבוב) אבד חים פה bezeichnet wird.

3) So nennt ihn Glückel ibid., ihn als „einen grossen Raw“ rühmend, der in Lemberg amtierte. (אזש תך לעמבנת אבד ניווהן). Auch sein Familienadel (Jichuss) wird von ihr besonders betont. Buber, a. a. O., S. 203, No. 507 nennt einen R. Schalom aus Lemberg (בוחק לעיר), der eine Erbschaftsentscheidung vom 15. Schebat 424 (1664) unterzeichnet.

4) Memoiren, S. 62, A. 3.

5) A. a. O., S. 66.

6) Glückel berichtet ibid.: „Was das (R. Samuel) für ein frommer und heiliger Mann (חסיד אבד אש קידש) gewesen ist, kann ich nicht beschreiben“, S. 108 nennt sie ihn ebenfalls, den „Frommen“ (חסיד מוהרר שמואל). Dieselbe Bezeichnung wird unserem Samuel auch im Totenregister des alten Hildesh. Chewra-Kadischa-Buches, S. 196 beigelegt, s. w. S. X, A. 2.

jener „hübschen, frommen Kehilla“<sup>1)</sup> (Gemeinde), wie überhaupt nur wenige Nachrichten über seine amtliche Thätigkeit erhalten sind<sup>2)</sup>.

Den Bestimmungen Samuels, des mit landesherrlicher „erlaubnuss angeordneten“<sup>3)</sup> Rabbiners und seines Collegiums, die „theilss Jüdische Ceremonien theilss entrichtung der Tax vnd tributs“ betrafen, verweigerten einst einige Mitglieder der Hildesheimer Gemeinde den gebührenden Gehorsam, so dass der Fürstbischof Maximilian Heinrich<sup>4)</sup> (1650—1688) am 30. Januar und 20. Februar 1654<sup>5)</sup> Rescripte ergehen liess, jenen Anordnungen Folge zu leisten, wobei er den etwaigen Widerspenstigen Aufkündigung des Geleits und Anwendung anderer Strafen an-

1) Memoiren, S. 142.

2) Ob die Angabe des Phöbus Gans (Memoiren, S. 354), dass „R. Samuel aus Hildesheim kurfürstlicher Rabbiner zu Halberstadt, Minden“) und Bielefeld nebst Umgegend geworden“, auf unseren Samuel zu beziehen sei, erscheint zweifelhaft. Freudenthal, Aus der Heimat Mendelssohns, S. 27, A. 1., bemerkt, dass der in den Gans'schen Aufzeichnungen S. 354 und 394 genannte R. Samuel von Hildesheim nicht identisch ist mit dem „angesehenen Rabbiner der Gemeinde Hildesh.“, Samuel Hameln. Sollte aber nicht a. a. O. S. 354 Samuel irthümlich als „Schwager“ des Josef Hameln statt „Sohn“ desselben bezeichnet worden sein? Wir finden S. 368 verzeichnet „Josef Hameln mit seinem Sohn R. Samuel“, S. 392: Stuckerts (= Josef Stuttgart = Josef Hameln) Sohn R. Samuel (מרדכי שמואל).

3) In dem vom Fürstbischof Maximilian Heinrich erlassenen Rescripte vom 20. Februar 1654, s. Anhang I, 3.

4) Vgl. über diesen Fürstbischof, geb. 8. Oct. 1621, gest. 24. Mai (3. Juni) 1688 Bertram, a. a. O. S. 173 ff.

5) Anhang I, 3. Das „Landesherrliche Rescript (vom 20. Februar 1654) an die Judenschaft, dem mit landesherrlicher Erlaubniss angeordneten Rabbiner in ceremonialibus Folge zu leisten und ihm seine Gebühren zu entrichten“ wird auch in dem „chronologischen Verzeichniss der in dem Fürstenthume Hildesheim seit dem Anfange des 17. Jahrh. bis zum 2. August 1802 ergangenen, landesherrlichen Verordnungen, Patente und General-Rescripte u. s. w.“ (Hildesheimische Landes-Ordnungen, 1822/23) S. VII citirt.

\*) Durch Erlass des preussischen Kurfürsten Friedrich III. vom 29. Dec. 1692 wurde auch späterhin ein Halberstädter Rabbiner, der zugleich für das „Herzogthum Magdeburg“ bestellt war, Abraham Liebmann, zum Rabbiner für das Fürstenthum Minden und die Grafschaft Ravensberg angenommen und bestätigt. (Rahmer's Jüd. Litteratur-Blatt, XVIII, No. 19 (9. Mai 1889).

drohte. Es waren vor allem David Schay, seine beiden Söhne Israel und Nathan, sowie zwei Vettern, die sich den getroffenen Bestimmungen betreffs einer „vmbelage“ nicht fügen wollten<sup>1)</sup>.

Unserem R. Samuel begegnen wir auch in dem „Juden Geleits-Brief der Stadt-Hildesheim“ vom 9. August 1660<sup>2)</sup>, in welchem sein Name als erster von den in der Neustadt wohnenden „Hauss-sitzenden“ Juden verzeichnet ist, ebenso wird er unter dem Namen „Rabi Schmuel“ in einem Schutzbriefe des Bischofs Maximilian Heinrich vom 24. October 1662<sup>3)</sup> an erster Stelle erwähnt.

Wie lange Samuel in Hildesheim als Rabbiner fungirte, entzieht sich unserer Kenntniss. Er tritt uns bereits im Jahre 1668, der Rabbinatswürde entkleidet, als thatkräftiges Mitglied der Hildesheimer Chewra Kadischa<sup>4)</sup> (Beerdigungs-

1) S. Anhang I, 4—7. — Die Familie Schay war eine der angesehensten Hildesheimer Familien am Ende des 16. und während des 17. Jahrhunderts. David Schay war der Sohn des Nathan Schay (vgl. über ihn M. Landsberg, Zur Gesch. etc. S. 6, Wiener in der Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen, 1861 276 ff., und Beilage XVII, S. 304 ff.), sein Name wird recht oft in den Acten der verschiedenen Archive (Staatsarchiv zu Hannover, Archiv der Stadt Hildesh. Bever. Bibl.) genannt. Eine Bearbeitung des die Familie Schay betreffenden Materials bleibt vorbehalten.

2) Assertio libertatis etc. Das ist: Gründliche Rett- und Behauptung etc., Hildesh. 1733, Beylagen, Num. XL, S. 199 f.

3) Handschriftlich in der Bever. Bibl., No. 358 („Drei Documente v. Jahren 1662 und 1666. Schutzbrief, Privilegien“).

4) In den Statuten der am 19. Elul 5428 (1668) organisirten Chewra Kadischa wird als Erster derjenigen sechs Mitglieder, denen die Anfertigung des Sarges (ארון) oblag, der „gelehrte Herr Samuel“ erwähnt (Landsberg a. a. O. S. 14 und S. 21: *הראשון מיה שמאל*). An zahlreichen Stellen des alten Vereinsbuches finden wir Samuel's Namen, z. B. S. 10 ff. 13b, (im Protokoll vom Mittwoch, 28. Schebat 436 (1676) wird er *מרדכי שמאל* genannt), S. 17b (Protokoll vom Sonntag, 17. Adar II. 437 (1677), betr. die den 3 Vereinsvorstehern auferlegte Verpflichtung, bei der Obrigkeit sich nach Möglichkeit um Herstellung einer schützenden Umzäunung des Friedhofs zu bemühen), wo sein Name lautet: *מרדכי שמאל בן*; S. 19b wird im Protokoll vom Montag, 8. Tischri 438 (1677) vermerkt: . . . *הוא ראש מדרד שמאל* אש נלגם לצרכי קבורה של הילד אדח. Als Gesamtbetrag, den die Chewra Samuel schuldete, wird die Summe von 2 Rthlr. 24 1/2 Groschen



Verein) entgegen. Vermuthlich verzichtete er aus, uns unbekannt gebliebenen, Gründen, auf die Beibehaltung des rabbinischen Amtes, das seit 1671<sup>1)</sup> R. Mordechai Cohen<sup>2)</sup> inne hatte. Fortan widmete sich Samuel gleich seinem Vater Josef Hameln, der zu den Gründern jener Chewra<sup>3)</sup> gehörte und der überhaupt allen Angelegenheiten des neu aufblühenden Gemeindelebens zu Hildesheim<sup>4)</sup> seine Aufmerksamkeit zuwendete, jenem Liebesvereine und allen gemeinnützigen Bestrebungen.

angegeben (ibid.) Das Protokoll vom Sonntag, den 19. Adar 438 (1678), in dem er genannt wird: שמאל הקטן בתלמוד (S. 22), hat die Unterschrift: שמאל הקטן בתלמוד. Im Protokoll vom Sonntag, 4. Nissan 441- (1681) ist er bezeichnet mit den Worten: ראשון מדרד שמאל (S. 31), während er S. 35 (a. 442=1682) שמאל מדרד genannt wird.

Laut Protokoll vom Sonntag, 25. Jjar 446 (=1686) wurde er von dem fünfgliedrigen Wahlausschusse der heiligen Bruderschaft (über diese Wahlcommission vgl. Landsberg, a. a. O. S. 15) an erster Stelle zum Vorsteher gewählt (S. 48b). Auch führte er einige Jahre hindurch die noch erhaltenen Protokolle dieses Vereins sowie das Verzeichniss der Einnahmen und Ausgaben. So notirt er zum Jahre 444=1684 S. 42b: (d. i. R. Mordechai Cohen, s. w. A. 2.) קבלתי עשר האבד ואל מבי ר' איצק סגל עבד קבורה אחד מלך חצי אך רב מדר נחמדי עבד: (ibid.) sowie eine weitere Spende in demselben Betrage (1 Groschen) für die Kasse der Chewra Kadischa. Mit grosser Sorgfalt führte er bis in sein Todesjahr hinein (1687) die Buchungen für jenen Liebesverein; aus diesem Jahre datiren noch zwei Eintragungen von seiner Hand betreffs zweier Spenden seines Schwiegersohnes Nathan Cohen (später Rabbiner in Lundenburg in Mähren, vgl. über ihn „Stammbaum“ bei Kaufmann, Aus Heinrich Heine's Ahnens, S. 298) in Höhe von je 1/2 Groschen (S. 51b: חצי ריטון: כץ מדר נחמדי חצי נראשן שבת באדר תמיז לש"ק . . . חצי ר' נתן בן מדר חצי נראשן ריח יטן תמיז לש"ק). Vom Nissan 447 (1687) ab ist auch im Chewra-Buche eine andere Handschrift zu erkennen, in einem Protokoll, das aus demselben Monate stammt, wird seiner zum letzten Male unter der Bezeichnung: ראשון מדרד שמאל gedacht, wenige Monate darauf sank er in's Grab (s. w. S. X).

<sup>1)</sup> Der Bestallungsbrief (כתב רבנות) des R. Mordechai Cohen datirt מ"ז י"ח שבט תלי"א לש"ק

<sup>2)</sup> Er starb in Hildesh. am Donnerstag, 10. Tammus 444 (=1684). Sein Nachfolger wurde R. Eljakim Götz.

<sup>3)</sup> Vgl. oben S. III, A. 1.

<sup>4)</sup> Josef Hameln lebte in Hildesheim bis zum Jahre 1675, wie es die Eintragungen

Nachdem Josef Hameln von Hildesheim nach Hannover verzogen war (ca. 1675<sup>1)</sup>) sehen wir Samuel als Fortsetzer der verdienstvollen Wirksamkeit seines Vaters innerhalb der Gemeinde eine unermüdliche Thätigkeit entfalten. Fast zwei Jahrzehnte<sup>2)</sup>

im Chewra Kadischa-Buche bekunden. Von denselben seien nur folgende hier erwähnt: S. 154 (1672): ווייל כמערדיר שמואל . . . הייזט  
S. 155b (1673) wird von der Rechnungsablage des Vorsteher der heiligen Bruderschaft berichtet mit den Worten: חתם גרס נדלמן  
Ibid. ist bemerkt, dass Josef Hameln und sein Sohn Samuel der Vereinskasse einen Beitrag schulden יוסף מרודיר וסאמול בן מרודיר שמואל  
S. 156b wird das Protokoll vom Sonntag, 7. Tischri 434, das eine Ausgabe von 20 Thlr. an den Goldschmied für ein Thorarollen-Ornament verzeichnet  
von ihm unterschrieben. S. 157 wird von der Rechnungsablage der Vorsteher, zu denen Josef Hameln gehört, gemeldet  
(Protokoll vom Sonntag, 7. Schewat 434, von ihm unterzeichnet,) sowie von Beiträgen, welche er der Chewra-Kasse schuldig geblieben (Aufzeichnungen vom Montag, 2. Tebet 435: ויין חרב נבלימן מרודיר יוסף  
und vom Neumondstage Schewat desselben Jahres.)

<sup>1)</sup> In Hannover starb Josef Hameln am 30. Januar 1677 (Sabbath, 27. Schewat 437, s. Kaufmann, Memoiren, S. 180, A. 6.) und dazu Berichtigungen und Ergänzungen, S. LXXI, ferner Einleit. zu den Memoir., S. XXXVIII, A. 2. Sein Epitaphium und dasjenige seiner Frau Freudche, geb. Spanier, s. im Anhang vorliegender Abhandlung, II. Während nach der Erzählung Glückels (a. a. O. S. 181) Freudche ihrem Gatten nach zwei Jahren in die Ewigkeit folgt, fand laut Grabinschrift ihr Heimgang erst fast fünf Jahre nach dem Tode jenes statt.

<sup>2)</sup> Das Hildesheimer Gemeinde-Protokollbuch (מסג), das leider lückenhaft erhalten, wie das Memorbuch (v. S. II, A. 4), erst vor kurzem wieder in den Besitz der hiesigen Gemeinde gelangt ist, giebt ein genaueres Bild von der Thätigkeit des Samuel Hameln innerhalb der Gemeindeverwaltung. Das Wahlprotokoll vom 1. Mittelfeiertage (Chol ha-mo'ed) Pesach 429 (=1669) zeigt ihn uns als ersten Vorsteher (S. 5. וְהַחֲמִישָׁה הַמְּבוֹרָדִים דְּלֵיל מֶלֶךְ רִקְוֵאל עָשׂוּ כָּל הַתַּחֲנוּנִם כַּמְבֹאָר לְהַבִּיאָם בְּרֵאשׁוֹן כְּמוֹדֵד שְׂמֹאל לִי יצ״ו בֶּן מוֹדֵרִיד יוֹזֵף הָאֱלֵל שִׁיטְאוֹם In der Reihe der Vorsteher (פְּרִיסְטִים) — die Hildesh. Gemeindeverwaltung umfasste „17 Mann“ (auch „17 Männer der Judenschaft beider Städte“ genannt) nämlich 3 פְּרִיסְטִים 3 טוֹבִים, 3 זָכִירִים und 2 מְמַנְטִים, 3 נְאָמִים, 3 קֻדְשֵׁי לֵיט — finden wir seinen Namen שְׂמֹאל רִקְוֵן בחלמוד מבית לוי דער פון ק״ק (Modrer Smael) verzeichnet für die Jahre 431—435, (s. Unterschrift zum Protokoll von Chol ha-Mo'ed Pesach 435 lautet: וְהָיוּ חֲמִישָׁה בְּנֵי הָעֵדֻת לְיָמֵינוּ שְׂמֹאל רִקְוֵן בחלמוד מבית לוי דער פון ק״ק, Siwan 436 wird er genannt, (Modrer Smael לי: 17. Nisan 437: שְׂמֹאל רִקְוֵן בחלמוד מבית לוי דער פון ק״ק, 438—440, 442 (Protok. v. Sonntag, 2. Jjar), 443 (שְׂמֹאל רִקְוֵן, vgl. Protokoll vom



Seite hatte die am Dienstag, 22. Tammus 5441 (1681), ihrem Gatten und ihren Kindern — ausser den beiden Töchtern trauerten noch zwei Söhne<sup>1)</sup> an ihrer Bahre — entrissene treue Lebensgefährtin und Mutter, Lena<sup>2)</sup>, ihre Ruhestätte gefurden.

## Anhang.

### I.

#### Aus dem Königlichen Staatsarchiv zu Hannover.

1. Schreiben des Fürstbischofs Ferdinand vom 6. Febr. 1617.<sup>3)</sup>

Was an Ihre Churfrl. Dtl: zu Cöllen, Administratoren dess Stifts Hildesheim Herzog Ferdinanden in Bayrn, vnsers genedigsten Herrn, In Letztbemelten dero Stifft Hildessheim, vergleidte Vorsteher vnd sambtliche Judenschafft, sub dato 31. July verschinen 1616. Jahrs wegen anstellung eines Rabiners vnnderthenigst gelanggt, Solches ist Hohsternanter Ihrer Churfrl: Dtl: der gebür nach gehorsamist vorbracht vnd darauf deroselben Exsolation hiemit, weil bey anderen Dero Ertz: Stifftern vnd Fürstenthumben, biss dato herkommen wenn es an einem Rabiner ein oder andern Orths ermanglet, dass einer zwen oder drey von Jeder Judenschafft vorgeschlagen, vnd der best qualificirte von Irer Churfrl: Dtl: Alssdann verordnet worden, So lassen Sie es bey solchem biss dato hergebrachten gebrauch g̃st verbleiben. Befelchen derowegen obbemelten Ihren Hildessheimischen Ver-

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. X., A. 4.

<sup>2)</sup> Im Chewra-Kadisha-Buche findet sich (S. 194) folgende Eintragung: **האשה** הרבנית נברתנית אשת חיל מרת לה בת דנאן והחל המיום דמוצעל כמוריד מלמל וציל שהיה אב"ד ויום בקיק לכוב מחול לחומה, אשה מוריד שמואל לוי יצ"ה, והלכה לשלמה ביום ג' נברתות מדובר ב"ד (vgl. Psalm 87,3) חמח חמא לשק ושבתת חיים לרבנן ולכי (= ולכל ישראל). מקום קבורה **אצל** בתה מלמל ויל בצר ימן. ושמתה יחי (האשה הרבנית מרת לאה בת דנאן אב"ד מוריסשולם אשה אב"ד מידר שמואל) Ibid. wird der Lena nochmals in dem späteren Verzeichnisse (S. 220, No. 439) gedacht **אב"ד מוריסשולם אשה אב"ד מידר שמואל** (דקק לעמכות מוריסשולם אשה אב"ד מידר שמואל) In demselben Vereinsbuche wird auch Bunchen, die in dem Hause Samuels bedienstet war, erwähnt (S. 195: **האשה האמנת מרת בנתקן משרות אצל שמואל לוי והלכה לשלמה ביום ה' כ"ג מסחם** האשה היקיה הצנעה מרת בינן: und S. 214, No. 18: **חמיה לשק וקברה בו ביום, (משרות של ר' שמואל מיל והלכה לשלמה וקברה) ביום ה' כ"ג מסחם חמיה לשק**).

<sup>3)</sup> Hildesheim, Design. 1. Theil 51, Abschnitt 1, No. 8.

gleidten Juden, dass Sie eine zwo, oder drey wohlqualificirte Persohnen Vorschlagen vnd benennen, So wollen sich Alssdann Jhro Churfrl: Dtl: vff einen Rabiner auss Ihnen g̃st erkhlern, Vnnd Desswegen nottwendig Befelch ergehen lassen, Darnach sich obbedeite Hildessheimische Judenschafft zurichten. Vrkund Hohsternannter Churfrl: Dtl: Hanndtzeichen, auch vffgetrukhten Churfrl: Secret. Geben Bonn denn 6. Feb. A°. 1617.

Ferdinandt

(L. S.<sup>1)</sup>)

Auf der Rückseite des Schreibens ist vermerkt:

Präsentirt Hildesshb.

den 24. Febr. A° 1617

Stylo nouo.

Juden Rabine betreff.

2. Schreiben desselben Fürstbischofs vom 12. Mai 1618<sup>2)</sup>.

Von Gottes Gnaden Wir Ferdinandt Ertz Bischoff zu Cöllen des Heyl. Römischen Reichs durch Italiam Ertz Cantzler undt Churfürst, Bischove zu Lüttig undt Münster, Administrator undt Coadjutor der Stifter Paderborn, Hildessheimb undt Berchtes Gaden, Fürst zu Stabloh, Pfaltzgrave bei Rhein in Obern undt Niedern Bayern, Westphalen, Engern undt Bullion Hertzog, Marggrave zu Franchimondt, Thun kundt undt bekennen hiemit öffentlich für Vnss und Vnsere Nachkommen, dass Wir auff Vorgehende Intercession, unserer allgemeiner Judenschafft der Stiff undt Stadt Hildessheimb, die Genadt erwiesen, dass sie einen Rabbiner auff: und anzunehmen<sup>3)</sup>, auch denselben ihres gefallens zu beuhrlauben, und einen andern in desselben platz zu verordnen bemächtigt seyn sollen, Also und dergestalt, dass der Rabbi undt Vorgänger, Sie in ihren habenden Gebrechen entscheiden und Vergleichen möge, undt da sich unser

<sup>1)</sup> Das gut erhaltene Siegel hat die Umschrift: S. FERDINANDI. ARCHIEPISCOPI. COLONIENS. PRINCIPIIS. ELECTORIS.

<sup>2)</sup> Folgt in demselben Aktenfascikel nach dem in No. 1. abgedruckten Schreiben in doppelter Abschrift, deren Schreibweise unwesentliche Abweichungen aufweist. Eine dritte Abschrift desselben Decrets fand ich a. a. O. No. 7, fol. 7.

<sup>3)</sup> In der zweiten Copie steht: „angenommen“.

des Ohrts gesessene Juden, im geringsten widerspennig erzeigen würden, Sollen gerürter Rabbiner sambt ihrem Vorgänger, ihrer discretion nach, bestraffen, undt sol sothane straff zur Halbscheidt Unss zu unserer residirender Hoff Cammer, gegen unsers General Landtrentmeisters, quitung geliefert werden, die andere Helffte aber wollen wir Ihnen gestalten Sachen nach zu Vnterhaltung Ihres Rabbiners, undt Armen Kastens zugeeignet haben, Jedoch dass Sie sich keiner Criminal, oder Capital Sachen, und wass dehnen ankleben möchte, Vnderfangen sollen, sondern da dergleichen sachen fürfielen, Sollen Sie selbige unserm Cantzler und residirenden Rähten anbringen, und darzu kraft dieses Verbunden seyn, und folgents darüber unserer anordnung zu erwarten haben. Dieweil sich dan auch etliche unvermögende undt zanckhaffte Juden daselbst unterschlagen, So wollen Wir ins künfftig bey selbiger Judenschaft Vorgänger, Jedoch unverbindtlich, wessen Vermögens undt Herkommens der sey, ehe Wir selbige Vergleiden werden, Vnss zuvor erkündigen lassen, wollen gleichwoll bemelts unsers Stifts und Stadt Hildesheimb gesessener Judenschaft gehabte und geworbene Geleiter und Begnadungen in forma und anderer gestalt nicht, Wir Unss vor diesem gegen unserm Cantzler Räht und regirung erklehrt, gehalten, auch uff ansuchen Ihrer Vorgänger in Executivis, wie oberzehlt, gegen die widerspennige die hülffliche Handt zu bieten Gnädigst befohlen haben, hingegen wollen Wir Unss ausdrücklich Vorbehalten, da unss unser befuegtes Interesse von dem Rabbi verschlagen<sup>1)</sup> würde, dass Wir solches Jederzeit an den zeitlichen Vorgängern suchen wollen, daran beschicht unser Gnädigster Will undt Meinung, Uhrkundt unsers Handt Zeichen undt uffgetrückten Churfürstl. Secrets. Geben in unserer Stadt Bon den zwolfften May Anno Sechs Hundert undt Achtzehn.

Ferdinandt mppr.

(L. S.)

Schilling.

In fidem Concordantis Copiae subscripsit

Gaudens Krüper

Cammerschreiber.

<sup>1)</sup> In der anderen Abschrift steht: „verschwiegen“.

### 3. Rescript des Fürstbischofs Maximilian Heinrich vom 20. Februar 1654<sup>1)</sup>.

Von Gottes Gnaden Wir Maximilian Henrich thuen khundt vnd fügen hiemit zuwissen, demnach Vnss vnser Stifft Hildesheimbische Vergleidte Judenschafft vnderthenigst demütigst zu erkennen gegeben wass gestalt einige Ires mittels, deme auss vnser gdster erlaubnuß angeordnete Rabiner Rabbi Schmul vnd dreye vorgänger nemblich Rabbi Israël, Marx und Hirtz Wallich<sup>2)</sup> in dem ienige wass theilss Ire Jüdische Ceremonien theilss entrichtung der Tax vnd tributs sambt wass demselben sonsten mehr ankleben thuet betrifft, gebürende folg zu leisten sich verweigeren, mit vnderthenigster bitt Wir zu Hanhabung vnserer hierin ergangenen erklerung, gebürendes einsehen dawieder zugebrauchen<sup>3)</sup> geruhen wolten, Wan Wir um solche Freuel besagter<sup>4)</sup> widersetzlicher Juden zu dulden nicht gemeint, so ist an sambtliche Vnsers Stiffts Hildessheimb vergleidte Judenschafft der ernstlicher nochmahliger Befelch hiemit, berürten Rabbiner vnd Vorgänger in den jenigen Sachen so Ire verrichtungen anhangen<sup>5)</sup> gehor zu geben und gebürliche wilffähigkeit vndt gehorsamb wiederfahren<sup>6)</sup> zu lassen mit der verwarnung, dass Wir gegen die widerspennige mit aufkündung des geleidts vnd anderer wilkührlicher bestraffung zuuerfahren nicht vnderlassen werden, Warnach Sie sich zu richten. Urkhundt

1) Design. Hildesh. 12. Theil, 2. Abschnitt, Nr. 4.

2) Israel, Marx und Wallich werden auch in der Verordnung der bisch. Regierung vom 14. April 1654 (Anhang I, 5) erwähnt. Israel ist wohl identisch mit Israel b. David Wilner, gest. am 19. Nissan 446 (1686) laut Hildesh. Memorbuch, No. 114. Vgl. über ihn Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. d. Jud. 1900 (44 Jahrg.) S. 255, A. 2. Marx und Wallich werden im „Juden-Geleits-Brief der Stadt Hildesh.“ vom 9. August 1660 (Assertio libert. Num. XL., S. 199 f.) verzeichnet („Marcus Heinrich“ und „Wallach“). Ihre Namen enthält auch der Schutzbrief des Fürstbischofs Maximilian Heinrich vom 24. October 1662 (bei Landsberg, a. a. O. S. 14 irrthümlich: 1660), s. o. S. VII, A. 3.

3) Die Worte „Dawieder zugebrauchen“ stehen am Rande.

4) Ursprünglich stand „einiger“.

5) Statt des durchstrichenen „anlanget“ ist am Rande „anhangen“ verbessert.

6) Ursprünglich stand „gehorsamb zu erweisen“

vnser Handzeichens vnd vorgetruckten Secrets. Sig. Luttich d. 20. Febr. 1654<sup>1)</sup>.

4. Schreiben der Hildesheimer Juden an die bischöfliche Regierung vom 9. April 1654<sup>2)</sup>.

Hochwürdig: Wohlgebohrner, auch hoch Ehrwürdige HochwohlEdle Gestrenge vndt Vheste vndt hochgelarte Churf. Colnische Stifft Hildessheimische wohluerordnete Herrn Canzler, Vice Canzler vndt Rhäte, gnadig vndt hochgebietende Herren, Ob wir wohl der Zuversicht gelebet, es würde Daidt Schay sich einsten zur Ruhe begeben haben, damit wir weiter mühe vndt vnwesen vberhoben blieben: So haben wir doch aus der vermeintlichen schrift, vntertheniger bitte rubriciret, für welcher Communication wir vnterthenigen Danck sagen, das wiedrige vernommen.

Können nun darauf ohnberichtet nicht lassen, das vns nicht wenig verwundert, das Er zu behauptung dero von ihm angezogenen gewohnheit, als wen ein Jude bey seinem Eyde nach Jüdischen Ceremonien sein Vermögen ausssagen müsse, auf Halberstadt vndt andere Oerter sich berufft, zumahl solches der lieben warheit zuwieder ist, wie Er allemahl bisshero vngleich berichtet, vnd der Warheit verschonet hat. Den ohne das, das Ers nicht beweisen kan, So hat sichs eben begeben, das ezliche Juden anhero aufs Jahrmarckt gekommen sindt, als von Halberstadt Hirtz Burchardt, Jost Nathan vndt Abraham Halter, so vber etzliche 20 ihar alda hausslichen gewohnet, worunter einer Daidten beschwagert ist, von Altenaur<sup>3)</sup> bey Hamburg Moses Ruben ein Jude von 66 iharen, vnd welcher an die 34 ihar in Hamburg gewohnet hat, von Cassell aus Hessen Isaac

<sup>1)</sup> Eine zweite Copie befindet sich a. a. O. Hildesh. Des. 1, Theil 51, Abschnitt 1, No. 7, Fol. 13, mit der Unterschrift: Maximilian Heinrich (L. S.) Auf der Rückseite der Vermerk: d. 20. Febr. 1654. Copia

Ihrer Churf. Dñlt. Beuelchs, wegen  
parirung denen alhie von der mehrerthellessen  
Judenschaft bestimmbten Rabbi und Vorgenger.

<sup>2)</sup> A. a. O. Nr. 7., Fol. 14 f.

<sup>3)</sup> = Altona.



von Wizehausen, benante Juden sindt von vnserm Rabbi, neben 2 andere Rabbinen darumb befraget worden vndt haben einhelliglich bey ihrem eyde, nach Jüdischen Ceremonien ausgesaget, das eine solche gewohnheit, wovon Daidt saget bey ihnen vndt anderen Orten nicht sey, besondern werde also gehalten, wie bey vns, das nemblich drey beeydigte die vmlage machen vndt einem ieden sein quotam setzen, vndt wen Er dan darüber mit dem beeydigten nicht einig sein könnte, so müsse Er sein vermögen vermittels eydes entdecken, sonstn aber dürffe er kein aydt ablegen. Nun haben die beeydigte alhier es auch also gehalten, vndt weil die Judenschafft der New: vndt alten Stadt vndt im Stift Hildessheimb (aussgenommen Daidt vndt seine zwei Söhne vndt zwei Vettern) mit der vmlage friedtlich gewest so hat man keines eydes bedurfft, Vnndt haben noch heute die sämbtliche Juden alt: vndt Newstadt vor sich gefodert, vndt nochmahls gefraget, ob Sie es bey dem Contract, den sie mit einander geschlossen, lassen, oder ein aydt, wie Daidt begehret, leisten wollen, worauf sie geantwortet, sie liessen es bey dem Contract vndt alter Observantz, vndt könnten mit Daidt nicht einig sein, da doch ihrer viel darunter sindt, welche vber vermögen lieber einz thun, als das sie schweren wollen, Ob auch zwar Daidt allegirt, bei H. Cantzler Steins seel. Zeiten hetten die Juden schweren müssen, So ist es doch damahls geschehen weil ihr Churf. Dhlt. piiss <sup>mae</sup> mem <sup>ac</sup> solches an gedachten H. Cantzler Stein seel. befohlen, welchem als eines Landesfürsten befehl wir haben pariren müssen: Daidt aber hat vns nichts zu befehlenn.

(Fol. 15) Vndt weil nun ihrer drey von der Gemeinde darzu verordnete vndt von Ihr Churf. Dhlt. Maximilian Heinrich vnsern gnedigsten Churfürsten vndt Herren, gnedigst bestettiget sindt, gestaldt beygelegte abschrift<sup>1)</sup> mit bringet, So wirdt es dabey

<sup>1)</sup> Fol. 19a enthält folgenden „Extract Churfürstl. Privilegien“:

„Es sollen auch die sämbtliche Verglaydet undt in unseren Schutz genommene Judenschafft Krafft dieses Gdgst undt Ernstlich befehlet seyn, dero erwählten Vorsteheren undt Rabiner wass sie nach ihren gesetzet undt Ordnung oder sonst recht mässig gebiethen, erkennen Urtheilen undt Verordnen gebürlich zu gehorsahmen

gelassen vnd damit Ihr Churf. Dhlt. zum tribut desto eher gelangen, wir dabey geschüzet werden, inmassen wir den umbsothane manutenez vnd Dauidt mit ferner molestien durch ein ernstlich befehl abzuweisen, vntertheniglich bitten, in mehrer erwegung, das Dauidt vnd seine obbenimbte Consorten vnterschiedlich mahl für die drey beeydigte fürgefodert sindt, Er aber ihnen vngebührliche worte entbieten lassen.

E. Gnd. Hochw: Hoch vndt wohl Edle Gestr. erinnere sich auch gnedig vndt hochgünstiglich, was wegen des schlahtens für die Juden aufm freyen Damme vor Peina den 30 January von Littig von Hochgnd. Ihr Churf. Dhlt. für ein befehl anhero abgangen, vnterthenigl. bittende, an H. Drosten vndt Ambtman zu Peina zu schreiben, damit solchem befehl ein genügen möge geschehen.

Weil wir auch des Schuzbriefes wegen das Geld vndt sonst von nöthen haben, vndt in ieztgedachtem Ihr Churf. Dhlt. Befehl die extradictio des Schuzbriefes begriffen, Als bitten wir auch nochmahls vntertheniglich, E. Gnd. Hochw: Hoch Edle Gestr. vndt Herr. wollen vns den Schuzbrief ausantworten, damit wir dessen gebrauchen. vndt der Gemeinde zum besten verwarlich beylegen können, Getrösten vns gewieriger resolution, vndt empfehlen dieselbe dem gnadenschuz Gottes, Geben am 9. April a<sup>o</sup>: 1654.

E. Gnd. hochw: hochwohl Edle

Gestr. vndt her. gnst.

Vnterthenige

Juden der Alt: vndt New  
stadt vndt Stifts Hildessheimb.

---

undt demselben nachzuleben, undt zwar bey 50 Rthlr. straffe welche so oft dawieder gehandelt wirdt, Von denen übertreteren Halb Unserer Stift Hildessh. Rent Cammer undt Halb der armen Juhdenschaft unnachlässiglich erlegt und bezahlet werden sollen fort andern Gemeinen Rechnungen Vorm Rabiner einen Vorsteher von Hildessh. undt Peina so dan zweyen gemeins: Männeren abgethan undt es bey solcher abrechnung unverbrüchlich gehalten“.

Eine nochmalige Abschrift des „Extract“ befindet sich Fol. 20.

Auf der Rückseite (Fol. 15b):

Vnterthenig bericht vndt bitte,  
dero Judenschafft dero alt: vndt  
Newstadt vndt Stiff Hildessheimb

ctra

Dauidt Schay vndt seine 2 Söhne  
vndt 2 Vettern.

praes. 13. Aprilis Ao. 1654.<sup>1)</sup>

5. Verordnung der bischöflichen Regierung vom 14. April 1654<sup>2)</sup>.

Zur vnterthanigster Folge Ihrer Churf. Dhlt. Vnsers gsten Hern vnterm 30. January vnd 20 February negsthin der vergleidter Judenschafft hiesigen Stiffts vnd der streitigkeit halber ahn Vns abgelassener befelchschreiben, wirdt Dauiden Schay, mitt Vorbehalt der albereits verwirckter 25 gfl. straeff, nochmahls bey 50 gfl. auffgelegt den von hochstg. Ihrer Churf. Dhlt. der samptlicher Judenschafft ertheilten schutzbrieff originaliter vnverzoglich<sup>3)</sup> herauss zu geben vnd in eine Kiste, darzu so woll der alten als Newen Statt Juden Jed theil einen schlüssel habe verwahrlich hinlegen zu lassen, sein gleichfals allen vndt Jeden so woll der alten als Newstatt Juden bei 25 goldfl. straeff vndt auffkündigung des geleidts befohlen, die von den geschwornen Vorgengern Rabbi Israel Marx vnd Hirz Wallich<sup>4)</sup> albereits gemachte vnd mitt Ihrem Vorwissen hernegst noch machende Vmblage der Schuz vnd anderer, nötiger gelder vnweigerlich anzunehmen vnd Ihre quotam darnach zu bezahlen, Oder aber da einer oder der ander hierin vbernommen zu sein

<sup>1)</sup> Auf fol. 15. befindet sich noch folgender Vermerk: d. 14. Aprilis 1654. Sambtliche Stiffts Juden Bitten Vermög Copeilich beigelegten Churf. Mandats, gegen Dauidt Juden manutniret zu werden. sonderlich wegen von Ihnen, contradicente Dauidt, gemachten modi collectandi des Tributs. Item Dass Er Dauidt Ihnen den erlangten Schutzbrieff, möge aussfolgen lassen etc.

<sup>2)</sup> A. a. O. fol. 16. Auf der linken Seite ist ausser dem Datum d. 14. Apr. 1654 vermerkt: Sol Dauidt Schay den Schutzbrieff originaliter aussfolgen lassen etc. Item Sollen alle Juden der Vmblage so die Vorgengere gemacht, folgen etc.

<sup>3)</sup> Dieses Wort steht links am Rande.

<sup>4)</sup> Diese drei Namen sind am Rande verzeichnet.

vermeinen würde, alsdan solches vnd sein vermögen bey seinem vor diesen Ihren Vorgengern leistenden Eidt zu erhalten vnd zu entdecken, worauff dan diese vorgänger die Eintheilung endern, sonst den Jenigen, so sich höchstg. Ihrer Churf. Dhlt. gsten befelch vnd dieser Vnser Verordnung ferner wiedersezen. Jedes Mahl eine gewisse geldt straeff ahnzusezen, vnd davon Vns eine Verzeichnis, vmb diese brüchten behueff mehr höchstg. Ihrer Churf. Dhlt. beytreiben zu lassen, einzulieffern schuldigg vnd gehalten sein sollen, wornach Sie sampt vnd sonders sich haben zu achten. Vhrkundlich p. p. Hildesh. d. 14. Aprilis 654.

6. Ferneres Dekret der bischöflichen Regierung vom 5. Mai 1654<sup>1)</sup>.

Vff abermahliges Suppliciren<sup>2)</sup> der samptlicher Judenschafft hieselbst contra David Schay vnd dessen Kinder wirdts izgem. Schay 100 gfl. straeff, mitt Vorbehalt den albereits verwirckter nochmahls befohlen bey das Ihrer Churf. Dhlt. vnsers gnädigsten Herren vnterm 30. January vnd 20. Febr. negsthin aussgelassenen befelchschreiben, vnd Vnserm am 14. Aprilis darauff fundirt Decret, seiner angemasten leutation Vngeachtet dergestalten gelassen dass Er demselben in allen Punct: vnd Clausulen schuldige parition leisten, sonst aber sehen vnd hören solle, das Er auch in die straeff der . . 100 gfl. fällig erkleret, vnd die Execution darüber gegen Ihn auff seine Landtgüter befohlen werde. Vhrkundlich p. p. Signat. Hildessh. d. 5. May 654.

Auf der Rückseite (fol. 17b): Decret

Contra Dauden

Schay

Solle den vörigen

Beuehl sub dato den

14. April (: der leutera-

tion ohngeachtet :)

pariren etc.

<sup>1)</sup> A. a. O. fol. 17.

<sup>2)</sup> S. die sub. 7. abgedruckte Beschwerde der Hildesheimer Juden vom 5. Mai 1654.

7. Erneute Beschwerde der Hildesheimer Juden gegen David Schay, vom 5. Mai 1654<sup>1)</sup>.

Hochwürdig, Wollgebohren, auch Hochwürdig, Hoch-Woll-edle, Gestrenge, Veste und Hochgelarte, Churf. Cölln. Stift Hildesheimsche Woll Verordnete Herrn Cantzler. Vicekantzler und Rhädte, gnädig und Hochgonstige Herrn.

Demnach I. Churf. Dht. unterm dato 30. Jan. und 20. Febr. drey beeydigtte mit bewilligung der Judenschafft im Stift Hildesh. gnädigst Verordnet, und Ew. Gn. Hochw. Hoch: Wolledl. gestr. Herr. u. gst. iungsthin solches durch ein Befehl gnädig und hochgonstig haben bestettigt, So haben Wir solches mit gebührenden respect empfangen, Ob Wir nun zwar Davidt welchem auch der Befehl ist zugeschikt worden, zu aufbringung der tributgelder sein quotam angesetzt, und ihm zugeschicket haben, und darneben geschrieben, Wen er sich beschwert befünde, dass er alssdan den eydt abstaten soltte, So will doch er und seine Söhne und Vettern sich noch nicht dahin bequemen, dass also der mangel an uns nicht, sondern an Davidt und seinen consorten ist, dass die tributgelder nicht aufkommen. und zudem ist dem H. Landt Rentmeister Kessel noch mit etzlichen Thalern verhaft, und sind von angesetzter Bezahlungs Zeit alschon 3 Wochen verlaufen, und ist der mangel gleicherweise an Daidt, dass die gelder nicht bezahlt werden. Weill wir auch des bezahlten Schutzbriefes wegen dero angehenden Jahrmarckten hoch von nothen haben, und denselben in einer lade, worzu die Juden der altt: und newenstadt den schlüssel sollen haben, zulegen bereit sind: So gelanget unsere unterthänige bitte Ew. Gn. Hochw. Hoch: Wolledl. Gestr. Hern. u. gst. wollen geruhen, die gnädig und hochgonstig Verordnung zu thun, dass Davidt neben seinen 2 Söhnen und Vettern denn ausgegangen Befehlen sich accomodiren, und die angesetzte gelder zu behueff des tributs, und zu bezahlung des H. Landt Rentmeisters wie auch zu allen andere zufälligen aussgaben sein quotam gleich wie wir andere thun, entrichten müsse, und dan auch den Schutzbrief uns herauszugeben, damit wir dessen

<sup>1)</sup> A. a. O. fol. 18.

nach notturfft gebrauchen können. Verstehen uns dessen. vnd  
negst empfelung Gottlicher beschirmung verpleiben wir

Ew. gn. Hochw. hoch:

Wolledl. gestr. Hern u. gst.

unterthanige

Dat. Hildesh.

am 5. May

Ao. 1654.

Judenschafft der

alten: und Newenstadt.

Auf der Rückseite (fol. 23b) ist vermerkt:

Unterthänig Memorial

d. 5. May 654

der Judenschafft

exped. 23. May

c.

Davidt,

Die Sambtliche Juden

beschweren Sich abermahlen,

dass Daidt dem abgelassenem

Befelch nicht pariren wölle etc.

vide eingelechten Beuelch.

## II.

Die Epitaphien des Josef Hameln und seiner Frau Freudche,  
geb. Spanier, zu Hannover<sup>1)</sup>.

1.

פה  
נשמן האלף ודראש  
והקצין השני והחסד  
כמה ידר יוסף האמיל  
בגיל צ"ל שנתקט  
בישיבה של מעלה  
שבת קודש ו"ך שבט  
תל"ז לפ"ק פה הניבר

2.

פה  
נשמה אשה  
החשובה הנבירה  
החסידה מרה  
פרידה אשת  
החסיד משה  
יוסף האמיל בגיל  
נפטרה ביום כ' (ז) י"ז  
תשרי המ"ב לפ"ק  
ה'ת"צ/כ"ה

<sup>1)</sup> Die Abschriften der beiden Epitaphien verdanke ich der Freundlichkeit des  
Herrn Rabb. Dr. Lange, früher in Hannover, jetzt in Warburg.

## Alexandre et les Juifs.

D'après les sources rabbiniques.

Von

**Israel Lévi.**

La plupart des légendes, historiettes ou fables édifiantes dont Alexandre est le héros dans le Talmud et les Midraschim sont franchement du folk-lore; les unes sont empruntées au cycle de fictions qui se groupèrent autour du nom du Macédonien, les autres sont incontestablement l'oeuvre des Juifs<sup>1)</sup>. Ces dernières se distinguent par l'esprit qui les anime: elles sont satiriques et tendent à ridiculiser l'ambition du grand conquérant; par là elles rentrent dans le domaine de la Agada, qui se propose surtout de moraliser. Or, certaines traditions du Talmud contrastent avec ces fictions: elles font jouer à Alexandre un rôle qui l'honore, et celles-là justement se donnent comme de l'histoire. Quelle en est la signification réelle, c'est ce que je voudrais rechercher. En abordant ce petit problème littéraire, je me propose seulement d'apporter, moi aussi, un tribut d'hommage à la mémoire de l'historien éminent trop tôt ravi à la science qu'il honorait, au Judaïsme qu'il a si bien servi, et à ses nombreux amis, parmi lesquels j'étais fier de me ranger. Pendant près de vingt années, mes fonctions de secrétaire de la Revue des Etudes juives m'ont permis d'échanger avec David Kaufmann une correspondance suivie et de bien pénétrer dans l'esprit et le mode de travail de ce savant admirable, qui n'était pas homo unius libri, mais qui s'intéressait à tout le passé d'Israël, parce qu'il en connaissait comme personne tout le domaine.

---

<sup>1)</sup> Voir nos articles „Revue des Etudes juives“, II, 293; VII, 78; XII, 117.

## I.

## Alexandre, le grand prêtre et les Samaritains.

Le premier texte que nous examinerons nous est fourni concurremment par la scholie de Meguillat Taanit (ch. IX) et par le Talmud, Yoma, 69a (baraïta). Les deux versions sont trop étroitement apparentées pour être indépendantes: celle du Talmud, comme il arrive souvent, est la plus libre; nous donnerons donc la préférence à celle de la Meguillat Taanit.

Le 21 de ce mois (Kislew<sup>1)</sup>) est le „jour de la montagne de Garizim“; défense de jeûner. — Les Samaritains avaient demandé à Alexandre le temple de notre Dieu avec l'intention de le détruire, disant: „Vends-nous cinq kour de terre sur la montagne du Moriah“. Alexandre fit droit à leur requête, et des Juifs allèrent en aviser Siméon le Juste. Celui-ci revêtit ses habits pontificaux et se rendit auprès du roi, accompagné des notables de Jérusalem, de mille conseillers couverts de vêtements blancs, de jeunes prêtres frappant des instruments sacrés ou portant des torches allumées. Ils marchèrent toute la nuit, allant à la rencontre d'Alexandre. Lorsque celui-ci (suivi des Samaritains) du sommet des montagnes aperçut les torches, il demanda à ses compagnons qui étaient ces gens. „Ce sont,“ dirent les délateurs, „ces Juifs qui te sont rebelles.“ A Antipatris, avec l'apparition du soleil, les deux troupes se rejoignirent. „Qui êtes-vous?“ leur demanda-t-on. — „Nous sommes des gens de Jérusalem qui venons rendre visite au roi.“ Dès qu'Alexandre aperçut Siméon le Juste avec ses vêtements sacerdotaux, il descendit de son char et se prosterna devant lui. „Un roi comme toi,“ lui dit-on, „se prosterne devant un Juif!“ Il répondit: „C'est que je vois son image lorsque je combats, et je vains toujours.“ — „Pourquoi êtes-vous venus,“ demanda-t-il aux Juifs? — „Le lieu où nous prions en faveur de ton empire pour qu'il ne soit pas détruit, ces gens t'ont frauduleusement induit à le leur céder!“ — Et qui sont ces gens-là? — Ce sont ces Samaritains qui se tiennent près de toi. — Je vous les abandonne.“ Ils les

<sup>1)</sup> Dans Yoma, le 25 Tébet.



percèrent au talon et les suspendirent aux queues des chevaux, qui les traînèrent sur des épines et des ronces, jusqu'au mont Garizim. Là les Juifs labourèrent (l'emplacement du temple samaritain) et y plantèrent des vesces, faisant aux Samaritains ce que ceux-ci avaient projeté contre le temple de notre Dieu. Ce jour-là, on le déclara jour de fête<sup>1</sup>.

Ce récit, où se remarquent déjà des altérations<sup>1</sup>), peut-il être considéré comme l'écho d'un événement auquel aurait été mêlé le roi Macédonien? On sait que pareille histoire se lit dans les Antiquités de Josèphe: sont-ce deux traditions parallèles relatant un fait réel dont les Juifs auraient gardé un souvenir, plus ou moins fidèle? Les deux versions se corroborent-elles l'une l'autre, ou même sont-elles la cristallisation de deux formes d'une vieille fiction historique?

Un détail doit tout d'abord frapper, c'est l'anachronisme qui place sous Alexandre la destruction du temple de Garizim, laquelle eut lieu deux siècles plus tard, au temps de Jean Hyrcan I. Cette confusion n'a pas échappé aux savants qui ont étudié notre document<sup>2</sup>). Or, si ce récit comportait originairement ce détail, il date nécessairement d'une époque tardive où l'acte de Jean Hyrcan appartenait à un passé très reculé.

Il y aurait, il est vrai, un moyen de détruire cette conclusion, ce serait de supposer que notre récit serait constitué de deux parties qui ont été soudées par la suite; celle qui raconte l'entrevue d'Alexandre avec le grand prêtre se suffisait à elle-même, d'autant plus qu'à en croire M. Büchler, dans Josèphe aussi cet épisode forme un morceau séparé auquel, dans Josèphe aussi, et par Josèphe lui-même peut-être, a été ajouté celui de Sanbalat<sup>3</sup>).

La rencontre serait, pour le moins, étonnante: comment admettre que deux auteurs, sans se concerter, aient eu l'idée

---

<sup>1</sup>) Ainsi rien ne prépare, dans notre texte, l'accusation de rébellion portée par les Samaritains contre les Juifs.

<sup>2</sup>) Voir, entre autres, J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, p. 43.

<sup>3</sup>) *Revue des Etudes juives*, XXXVI, 1 et suiv.

de fondre ensemble ces deux récits indépendants et d'opposer à la bienveillance d'Alexandre envers les Juifs sa dureté pour les Samaritains? M. Büchler, d'ailleurs, est obligé de convenir qu'un grand nombre de traits de l'histoire de Sanbalat semblent une antithèse voulue à celle du grand prêtre. Enfin, et ce sera notre argument décisif, les deux parties du récit, aussi bien dans Josèphe que dans notre texte hébreu, respirent trop le même esprit, sont trop conçus sur le même patron, pour ne pas former une unité indivisible. Et ici nous nous emparons de la thèse de M. Büchler, qui nous paraît absolument convaincante. Qu'Alexandre ne soit jamais venu à Jérusalem, personne n'en doute plus aujourd'hui; les renseignements d'Arrien et de Quinte-Curce s'y opposent formellement. Pourquoi donc avoir imaginé ces honneurs rendus par Alexandre au grand prêtre et au temple de Jérusalem? Est-ce simple naïveté de petites gens se vantant d'avoir eux aussi été traités avec faveur par un roi illustre? Une pareille naïveté se comprendrait peu en Judée même, tandis que tout s'explique infiniment mieux si la fable a été inventée à Alexandrie. Au public qui considérait Alexandre quasiment comme un dieu, on disait: „Voyez, celui que vous vénérez, à si juste titre, s'est agenouillé devant notre grandprêtre, a visité avec respect notre temple et nous a comblés de ses faveurs.“ Ces faveurs sont spécifiées dans Josèphe; ce n'est pas la destruction du temple Samaritain qu'Alexandre accorde aux Juifs, ce sont les droits et exemptions que leur a octroyés César!

Dans notre texte hébreu, un détail peut-être trahit la même origine. „Tu te prosternes devant un Juif!“ disent à Alexandre ses compagnons. Cette expression humiliante, qui peut à la rigueur s'expliquer par elle-même — un Juif signifiant simplement un étranger, un homme — se comprend mieux encore si l'on suppose que l'antisémitisme alexandrin sévissait déjà.

Et si le grand conquérant prodigue ainsi ses bontés aux Juifs, quel traitement réserve-t-il aux Samaritains? Pour eux, il n'a que mépris; ils ont beau trahir leur serment de fidélité à Darius, serment qu'a observé religieusement le grandprêtre, Alexandre leur témoigne son dédain. Dans notre récit, le

contraste est mieux accusé. Admirez la scélératesse de ces Samaritains: ils ne demandent pas à Alexandre l'autorisation de détruire le temple, ils veulent seulement un coin de terre sur la montagne de Jérusalem. C'est pour avoir été trompé par cette supercherie et sans méchanceté envers les Juifs, que le roi a fait droit à leur requête.

Nous avons ici l'écho des luttes qui, d'après Josèphe, étaient fréquentes entre Juifs et Samaritains à Alexandrie; notre récit est l'abrégé d'un écrit polémique ou apologétique. Il est devenu palestinien à une époque où la Judée était encore ouverte aux productions de l'imagination judéo-alexandrine, comme par exemple, la légende de la traduction des Septante: c'est au I<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne que cette migration s'est sans doute opérée.

Naturellement le récit alexandrin a subi les modifications que les rabbins devaient forcément lui faire subir: le grand prêtre, qui s'appelle Jaddua dans Josèphe, est nécessairement Siméon le Juste, car avant les Macchabées, il n'y a eu qu'un seul grand prêtre digne d'être le héros d'une pareille histoire, c'est le seul grand prêtre selon le cœur des Pharisiens: Siméon le Juste. C'est de la même façon qu'a procédé, d'ailleurs, l'auteur de la rédaction alexandrine utilisée par Josèphe: si le chef des Samaritains est Sanbalat et a pour guide Manassé et si le grand prêtre est Jaddua, c'est parce que ces noms se trouvent réunis dans Néhémie. Nous n'avons ici à aucun degré de l'histoire, c'est du folk-lore littéraire, savant.

## II.

### Alexandre et Gabia.

Une fois acclimatée en Palestine, la légende a eu des rejetons. Les vilains tours joués par les Samaritains aux Juifs lors de l'arrivée d'Alexandre à Jérusalem devinrent le thème d'historiettes destinées à décrier ces ennemis d'Israël. Tel est le récit, rédigé en dialecte palestinien, conservé dans Bereschit Rabba, 61 (fin)<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> La texte se trouve en hébreu dans la Meguillat Taanit, III, mais non dans toutes les recensions de cet ouvrage.

Lorsqu'Alexandre s'avance vers Jérusalem, les Samaritains le préviennent que les Juifs lui interdiront l'entrée dans le Saint des Saints. Un Juif, Gabia ben Kosem (le même que Gabia ben Pesisa), quand le roi arrive à la montagne du Temple, lui dit d'enlever ses souliers pour mettre des chaussons ornés de pierres du plus haut prix: autrement, le pavé du temple étant très glissant, il risquerait de tomber<sup>1)</sup>. Quand Alexandre est devant le Saint des Saints, Gabia lui dit: „Il ne nous est pas permis d'aller plus loin (à nous pas plus qu'à toi).“ Alexandre lui réplique: „Quand je serai sorti du temple, je t'aplanirai ta bosse (Gabia signifiant bossu<sup>2)</sup>).“ „Si tu fais cela,“ réplique Gabia, „tu seras un grand médecin et mériteras un bon salaire.“

Cette anecdote sans prétention est une de ces inventions plaisantes comme on en lit dans le Midrasch Echa Rabbati et destinées à montrer l'esprit des Juifs. Alexandre n'est plus qu'un roi d'opérette. L'imagination palestinienne a travaillé sur le souvenir que les Samaritains avaient voulu nuire aux Juifs lors de l'arrivée d'Alexandre en Judée et que le grand roi était entré dans le temple de Jérusalem.

### III.

#### Procès devant Alexandre entre les Juifs et leurs adversaires.

Le nom de Gabia figurait, de son côté, dans un autre texte hébreu relatif à Alexandre. Cette fois encore, c'est un morceau de la scholie de la Meguillat Taanit (III)<sup>3)</sup> qui nous a conservé cette historiette conjointement avec le Talmud (Sanhédrin, 91a).

On connaît suffisamment cette page. Les descendants d'Ismaël (les Arabes), les Chananéens et les Egyptiens viennent protester devant Alexandre contre les injustices dont ils ont été victimes de la part des Israélites. Les Ismaélites revendiquent

1) Par là aussi il l'empêche de commettre une infraction à une loi juive.

2) Dans Sanhédrin, 91a, c'est un min (Sadducéen) qui lui décoche ce trait.

3) Cf. Bereschit Rabba, ib.

le droit d'aînesse de leur ancêtre et réclament la Palestine; les Chananéens, à leur tour, demandent la restitution de leur pays; enfin, les Egyptiens se plaignent d'avoir été frauduleusement dépouillés de leurs biens par les Israélites lors de leur départ et réclament les biens qui leur ont été dérobés. C'est notre Gabia qui va défendre la cause de ses frères. Comme les adversaires des Israélites s'appuient, dans leurs revendications, sur la Bible, c'est à l'aide de la Bible qu'il va rétorquer leurs arguments. Aux Egyptiens, notamment, il réplique: Vos pères ont asservi les nôtres pendant 430 ans; pendant ce temps, ils ont fait travailler sans rétribution 600000 Israélites. Dites-nous la valeur de leur salaire à raison de 1 séla par jour et par personne. Les „philosophes“ se mettent à dresser le calcul, et ils ne sont pas arrivés au compte de cent ans qu'ils ont déjà trouvé que l'Egypte devait équitablement appartenir, pour cette somme, aux Israélites.

On ne pensera pas, je crois, que ce récit soit le reflet d'une controverse ayant réellement eu lieu devant Alexandre. Pourquoi donc l'auteur de cette fiction prend-il le conquérant pour arbitre? C'est évidemment pour le même motif que l'inventeur du récit que nous avons étudié tout à l'heure. Et s'il invoque ainsi le témoignage du héros cher aux Alexandrins, quel but poursuit-il?

A notre avis, il entend répondre aux objections soulevées par les Gréco-Egyptiens contre la conduite tenue par les Israélites d'après leur propre livre sacré. Nous avons ici peut-être les premières attaques formulées contre l'immoralité de certains récits bibliques. Notre texte serait donc un fragment d'une apologie de l'histoire des Israélites, apologie composée en Egypte et à l'adresse des Alexandrins.

Ces objections ne s'évanouirent pas; elles furent reprises ensuite par les Gnostiques et en particulier par les Marcionites<sup>1)</sup>. Ces hérétiques chrétiens prétendaient que le Dieu de l'Ancien

<sup>1)</sup> Plus tard, elles furent employées par les chrétiens dans leurs polémiques avec les Juifs.

Testament est le dieu mauvais et ils donnaient pour preuves précisément les faits qui y sont racontés et qui violent les lois de la justice.

Tertullien nous a conservé un grand nombre de leurs arguments, dans son *Traité contre Marcion*. Or, justement dans le nombre se trouve l'objection fondée sur le rapt des biens des Egyptiens que la Bible elle-même attribue aux Israélites. Tertullien, pour répondre, emploie les procédés dont les Juifs n'auraient pas manqué de se servir, et ce n'est pas sans étonnement qu'on le voit, emporté par son sujet, démontrer par des citations copieuses de la Bible qu'Ancien et Nouveau Testament ont même morale, même idéal. Pour ce qui concerne le point que nous étudions en ce moment, Tertullien va plus loin encore: il invoque le procès entre Egyptiens et Juifs raconté par ceux-ci. Notre histoire était donc parvenue aux oreilles ou sous les yeux du Père de l'Eglise. Venait-elle de Palestine, ce n'est pas certain. Peut-être est-ce le texte alexandrin qui lui a fait connaître cette tradition des Juifs.

Le passage mérite d'être cité:

*Adversus Marcionem*, L. II, ch. 20:

Sed et per istas caligines sequemur nequitiam et in lucem extrahemus ingenia tenebrarum, objicientia Creatori vel maxime fraudem illam et rapinam auri et argenti, mandatam ab illo Hebraeis in Ægyptios. Age, infelicissime haeretice, teipsum expostulo arbitrum: Cognosce in utramque gentem prius, et ita de auctore praecepti judicabis. Reposcunt Ægyptii de Hebraeis vasa aurea et argentea: contra Hebraei mutuas petitiones instituunt, allegantes sibi quoque eorumdem patrum nomine, ex eodem scripturae instrumento mercedes restitui oportere illius operariae servitutis, pro laterinis deductis, pro civitatibus et villis aedificatis. Quid judicabis, optimi Dei elector? Hebraeos fraudem agnoscere debere, an Ægyptios compensationem? Nam et aiunt ita actum per legatos utrinque; Ægyptiorum quidem repetentium vasa, Judaeorum vero reposcentium operas suas: et tandem vasis istis renuntia-

verunt sibi Ægyptii. Hodie adversus Marcionitas amplius allegant. Hebraei, negantes compensationi satis esse quantumvis illud auri et argenti, si sexcentorum millium operae per tot annos vel singulis nummis diurnis aestimentur. Quae autem pars major? repetentium vasa, an incolentium villae et urbes? Querela ergo mare Ægyptiorum, an gratia Hebraeorum? Ut solo injuriarum judicio Hebraei Ægyptios repercuterent, liberi homines in ergastulum subacti, ut solas scapulas suas scribae eorum apud subsellia sua ostenderet flagellorum contumeliosa atrocitate laceratas: non paucis lancibus et scyphis pauciorum utique divitum ubique, sed totis et ipsorum facultatibus, et popularium omnium collationibus satisfaciendum Hebraeis pronuntiasse? Igitur, si bona Hebraeorum caussa, bona jam et caussa, id est, mandatum Creatoris, qui et Ægyptios gratos fecit nescientes, et suum populum in tempore expeditionis angusto, aliquo solatio tacitae compositionis expunxit. Plane minus exigi jussit: Hebraeis enim etiam filios Ægyptii restituere debuerant.

Nos agadot, si elles ne sont pas des documents historiques, peuvent donc néanmoins servir à l'histoire: elles nous font pénétrer dans le mouvement intellectuel des Juifs Alexandrins, dans leurs modes de polémique; elles nous montrent en même temps l'hospitalité que le Judaïsme palestinien offrit aux productions de l'imagination de la diaspora égyptienne.

Je serais disposé à croire que la légende du Sambation a une origine analogue — d'où la forme grecque du mot —; les Juifs alexandrins, ayant entendu parler de quelque rivière dont le cours s'arrête fréquemment et périodiquement, auront imaginé naïvement qu'elle observa le sabbat et se seront servis, de cet argument pour prouver à leurs contradicteurs la divinité de leur Loi. Ainsi procède censément Akiba dans sa controverse avec Tarnus Rufus.

# Die Controverse der Synhedria!häupter.

Von

Rabbiner Dr. A. Sidon.

## I.

Zu den ältesten Traditionen des talmudischen Schriftthums gehört zweifellos die Controverse, die in der Mischna (Chagiga II, 2) enthalten ist. Sie fesselt das Interesse des Forschers durch ihr hohes Alter, und noch durch eine ganze Reihe anderer, der Beachtung sich aufdrängenden Umstände. Das Interesse wird dadurch nur gesteigert, dass über Sinn und Verständniss dieser Controverse kein geringes Dunkel verbreitet ist.

Zur Aufklärung dieser Dunkelheit und zur Gewinnung eines annehmbaren Aufschlusses wird in folgender Darstellung ein Versuch gemacht.

Die Controverse erscheint in folgender Fassung (Chagiga II, 2): יוסי בן יעזר אומר שלא לסמוך, יוסי בן יוחנן אומר לסמוך, דריש בן פרחיה אומר שלא לסמוך, ניראי האדבלי אומר לסמוך, יהודה בן טובאי אומר שלא לסמוך, שמעון בן שטא אומר לסמוך, שמעיה אומר לסמוך, אבטלין אומר שלא לסמוך, הלל ומנחם לא נחלקו, יצא מנחם נכנס שמאי, שמאי אומר שלא לסמוך, הלל אומר לסמוך, הראשונים הוון נשיאים ושניים להם אבות בתי דיני.

Dieser Text veranschaulicht, dass es sich um eine Tradition handelt, die ihresgleichen im Gesamtgebiete des talmudischen Schriftthums nicht aufzuweisen hat.



Ihre Eigenart zeigt sich besonders darin, dass sie uns Kunde giebt von einer Meinungsdifferenz, die von dem ersten der sogenannten Paare (זוטר) ausgeht und ununterbrochen bis zum letzten dieser Paare, deren Zahl 5 ist, sich fünfmal wiederholt. Als die Träger dieser Controverse erscheinen in einem Zeitraum, der weit mehr als ein Jahrhundert umfasst, die Häupter des Synhedrions, der jeweilige Nassi und der jeweilige Ab-beth-din. Es sind dieselben Männer in derselben Aufeinanderfolge, die uns aus Aboth (4—12) als die Hauptglieder der Traditionskette bekannt sind. Nur treten sie dort als die Säulen der Einheit hervor, während sie hier, in einer Controverse begriffen, in ihren Ansichten divergiren.

Diese Meinungsdifferenz hat auch ihre eigene Bedeutung durch den Umstand, dass sie nach allgemein gültiger Ueberlieferung als die einzige bezeichnet wird, die bis auf Schammai und Hillel zwischen den Lehrern des Judenthums bestanden hat (Tosefta, Chagiga II, 8; *ibid.* j. T. II. 2).

Wenden wir uns nun zu der Frage nach dem Gegenstand dieser Controverse, die aus den drei Worten besteht: שלא לשמןך — לשמןך. Im Talmud findet sich darüber ein Ausspruch des R. Jochanan<sup>1)</sup> — aber keine directe Erklärung — aus dem hervorgeht, dass unter לשמןך das Handauflegen bei den Opfern am Feiertage zu verstehen ist, welches nach der einen Meinung gestattet, nach der anderen verboten ist. Diese Auffassung ist für die Commentatoren des Talmud richtunggebend, an der sie festhalten, ohne auf irgend eine Schwierigkeit hinzuweisen. Die Forscher der neuesten Zeit hingegen, die mit historisch-kritischem Geist die Tradition zu ergründen und zu erfassen suchten, finden es höchst auffallend, dass eine Controverse über das „Handauflegen“ bei den Opfern am Feiertage die Hauptvertreter des Judenthums so lange beschäftigt hätte — durch einen Zeitraum von mehreren Generationen. Sie gelangen daher

<sup>1)</sup> לא תרא שבות קלה בעיניך שהרי מבינה אינה אלא רשות ושאלו עליה אבות (j. T. Chagiga II, 2); im b. T. fast in denselben Worten mit dem Schluss: ושאלו בה גדולי הדור.

zu der Annahme, dass im Hintergrund der Controverse wichtige Momente oder Principien verborgen sind.

Frankel (Hodegetica in Mischnam S. 43 ff.) meint, dass die ursprüngliche Frage des „Handauflegens“ am Feiertage zu der allgemeinen Frage über das „Handauflegen“ überhaupt sich erweiterte, letzteres sei aber aus dem Grunde von grosser Wichtigkeit gewesen, weil die ausserhalb Palästina wohnenden Israeliten, die sich am Opfercultus in Jerusalem beteiligten, im Falle unerlässlicher Nothwendigkeit des „Handauflegens“ von dieser Beteiligung hätten absehen müssen, was zu einem bedenklichen Zwiespalt innerhalb des Gesamtjudenthums geführt haben würde.

Gegen diese Aufstellung wendet sich J. H. Weiss (Zur Geschichte der jüdischen Tradition I, S. 103 ff.) mit der Aufführung einer Reihe von Einwänden. Er meint, die Controverse stehe unter dem Zeichen des Kampfes mit den Sadducäern. Diesen gegenüber, welche den Bestimmungen und Erweiterungen der Gesetzeslehrer ihre Anerkennung versagten, sei durch das „Handauflegen“ bei den Opfern am Feiertage die Frage aufgetaucht, ob jene Bestimmungen unter allen Umständen Geltung haben sollen, selbst dann, wenn sie dem Wortlaut des Gesetzes, der Thora, widersprechen?

Die genannten, um die Wissenschaft des Judenthums hochverdienten Forscher waren bestrebt, auf Grund der hergebrachten Interpretation zum Verständniss der Controverse zu gelangen. Hiebei wurden sie zu weit umfassenden, von einander gänzlich verschiedenen Combinationen geführt. Aber die Interpretation selbst, auf der sie ihre Combinationen errichteten, unterzogen sie keiner näheren Prüfung. Sie unterliessen es vollends, zu untersuchen, wie dieselbe entstanden ist.

Es drängt sich daher vor Allem die Frage auf: wie ist man dazu gekommen, die Controverse der Synhedrialhäupter auf das „Handauflegen“ bei den Opfern am Feiertage zu beziehen? Die Halacha, welche in der Mischna der Controverse unmittelbar folgt (Chagiga II, 3) giebt hierüber ausreichende Aufklärung, sie lautet: בשם מביאן שלמים ואין סומכין עליהן אבל לא עולות ובידא

מבית שלמים ושלח וסוכן חג. Diese Halacha handelt von den Opfern am Feiertage und dem „Handauflegen“, und geht zurück, obwohl hier die Meinungsdifferenz den Lehrhäusern zugeschrieben wird, auf Schammai und Hillel, wie dies aus den Quellen ersichtlich<sup>1)</sup>, welche in der Controverse der Synhedrialhäupter als das letzte „Paar“ aufgeführt werden. Der Nachbarschaft dieser Halacha, welche eine Meinungsdifferenz der Lehrhäuser Schammai's u. Hillel's — eigentlich der Häupter der Lehrhäuser selbst — enthält, ist es wesentlich zuzuschreiben, dass die Controverse von Jose b. Joeser und Jose b. Jochanan bis herab auf Schammai und Hillel im Sinne des „Handauflegens“ bei den Opfern am Feiertage gedeutet, dass sie mit der Controverse der Lehrhäuser Schammai's und Hillel's identificirt wurde. Der Gegenstand der letzteren wurde in Folge des nachbarlichen Verhältnisses im Text der Mischna auf die erstere übertragen. Es ist schwer denkbar, dass die Identificirung beider Controversen erfolgt wäre, wenn die Halacha der Lehrhäuser Schammai's und Hillel's nur an einer Stelle in der Mischna ihren Platz gefunden hätte, wohin sie eigentlich gehört — zu den Meinungsdifferenzen der Lehrhäuser Schammai's und Hillel's, die sich auf die Feiertage beziehen (Beza II, 4)<sup>2)</sup>, und wenn ihr nicht noch ein zweiter Platz eingeräumt worden wäre neben der Controverse der Synhedrialhäupter (Chagiga II, 3).

Die Ordnung oder Composition des Halachastoffes — des Mischnatextes — bietet hier ein sehr instructives Beispiel. Bei der Zusammenstellung des Halachastoffes — des Mischnatextes — tritt vielfach augenfällig das leitende Motiv hervor, Aehnliches, sei es dem Inhalt oder der blossen Form nach, neben einander zu reihen, und so wurde der Halacha der Lehrhäuser Schammai's und Hillel's wegen Aehnlichkeit des Wortlautes sogar ein zweiter Platz neben der Controverse der Synhedrialhäupter angewiesen<sup>3)</sup>, welch letzterer wieder das nicht gerade

<sup>1)</sup> Tosefta Chagiga II, 2; b. T. Beza 20a.

<sup>2)</sup> Tossafoth Chagiga 17a מ' בש"א zu vgl.

<sup>3)</sup> שלא לשמן, לשמן; אך מוסר, מוסר.

beneidenswerthe Geschick widerfuhr, ihren eigentlichen Gegenstand zu verlieren und durch die Interpretation mit der ersteren identificirt zu werden.

Wir gehen nun daran, den ursprünglichen Gegenstand wieder aufzufinden.

## II.

Da die Controverse aus den drei Worten: **שלא לשמן** — besteht, so muss man sich zunächst über das Sprachliche orientiren. Im Anschluss an den biblischen Sprachgebrauch findet der Ausdruck **שמן** — als Substantiv: **שמן** — als terminus seine Anwendung zur Bezeichnung des „Handauflegens“ bei den Opfern, wie zur Bezeichnung des Handauflegens bei der „Ordination“ der Gesetzeslehrer oder schlechthin der „Ordination“. Wir haben es daher mit einem terminus doppelsinnigen Charakters zu thun, und die Interpretation kann demnach doppelsinnig ausfallen. Es ist zulässig unter **שמן** das „Handauflegen“ bei den Opfern, wie es anderseits zulässig ist, darunter die „Ordination“ zu verstehen. Wenn aber die herkömmliche Interpretation unter **שמן** das „Handauflegen“ bei den Opfern am Feiertage verstanden wissen will, so hat sie damit die Grenze der Zulässigkeit überschritten, denn im terminus **שמן** findet sich, da der Zusatz **יום טוב** fehlt, keine Spur vom Feiertag. Sie liess sich — wie oben ausgeführt — von der unmittelbar angrenzenden Halacha leiten, welche allerdings vom Feiertag handelt.

Ich trete hier dafür ein, dass im Wortlaut — **שלא לשמן** **שמן** der terminus **שמן** in der Bedeutung „Ordination“ zu nehmen ist und dass demzufolge die Controverse der Synhedrialhäupter die „Ordination“ der Gesetzeslehrer zum Gegenstand hatte.

Für diese Auffassung scheint mir in der Anordnung des Mischnatextes schon die Andeutung zu liegen. Der Controverse gehen nämlich im Mischnatext voran: die für die Geschichte der Tradition höchst bedeutsamen Angaben über das Verhältniss der Halacha zum Schriftwort (Chagiga I, 8), ferner die Bestimmungen und Warnungen, welche der Forschung auf

gewissen Gebieten des Schriftthums wie auch auf dem Gebiete philosophischer Speculation Schranken setzen (ib. II, 1)<sup>1)</sup>. Dann folgt die Controverse der „fünf Paare“, die, wenn sie sich auf die „Ordination“ bezieht, sich zwanglos an das Voranstehende anschliesst: nach den Mittheilungen über Gesetzesstudium und Forschung werden die Vertreter der Gesetzeskunde und Forschung, die Häupter in der Traditionskette, angeführt, von welchen eine Controverse über die „Ordination“ der Gesetzeslehrer tradirt wird. Aber noch näher als der Zusammenhang im Mischnatext liegt ein anderes Moment, welches den Weg zur „Ordination“ zeigt.

Dass die Controverse in fünfmaliger Aufeinanderfolge gerade zwischen den jeweiligen Synhedralhäuptern, dem jeweiligen Nassi und Ab-beth-din, stattgefunden, dieser höchst auffallende und nach der herkömmlichen Erklärung nahezu räthselhafte Umstand legt den Gedanken nahe, dass eine interne Angelegenheit, eine Frage der Wirksamkeit, des Wirkungskreises des Synhedrions selbst vorgelegen hat. Und diese Frage war die **סמיכה**, die „Ordination“.

Directe Belege und Beweise kann ich wohl für die Richtigkeit dieser Erklärung nicht beibringen, doch möchte ich zur Begründung derselben anführen, wie die geschichtlichen Verhältnisse während des ganzen hier in Betracht kommenden Zeitraumes zu dieser Frage gedrängt haben.

### III.

Ich gehe von der Thatsache aus, die für das Judenthum von unermesslicher Bedeutung und Tragweite gewesen, von der Thätigkeit und Leistung der „Grossen Synagoge“ (**אגודת הגדולה**). Sie hat das Studium des Gesetzes zum Mittelpunkt des Judenthums erhoben, sie hat es stabilisirt. Von ihr ging das Losungswort aus: „Bildet viele Schüler aus, (**העמידו תלמידים הרבה**), Aboth I, 1). So entstanden die Lehrhäuser, und um die Ge-

<sup>1)</sup> Chagiga I, 8: והיה נדרים פורחין בארץ ואין להם על מה ששמש, הלכות שבת, ib. II, 1: חלש... רבי הן נדרים התלוצץ בשעה... שכן מקרא מימיו חלש... חלש... אף חרשן כשיחית בשלשה... ולא במעשה בראשית בשם: ib. II, 1: חלש... רבי הן נדרים התלוצץ בשעה... שכן מקרא מימיו חלש... חלש... אף חרשן כשיחית בשלשה... ולא במעשה בראשית בשם:

lehrten (סוֹמְרִי) scharten sich die Schüler. Ob die Schüler von ihren Meistern, wenn sie mit Gesetzeskenntnissen hinlänglich ausgerüstet und ihr Charakter danach angethan war, in formeller Weise zu Gesetzeslehrern und Richtern — da das Rechtsprechen eine wesentliche Aufgabe der Gesetzeslehrer bildete — ordinirt wurden, oder ob sie ohne jede formelle Autorisation oder Ordination sich selbst zu Gesetzeslehrern installirt haben, darüber lässt sich bei dem vollständigen Mangel an Ueberlieferungen keine bestimmte Behauptung aufstellen. Was für die spätere Zeit berichtet wird, lässt sich auf eine frühere ohne Stütze in den Quellschriften nicht übertragen.

Vergegenwärtigen wir uns die Zeitepoche, in welcher Jose b. Jooser u. Jose b. Jochanan an der Spitze des Synhedrions standen<sup>1)</sup>. Es war eine gewaltige Umwandlung der äusseren und inneren Verhältnisse eingetreten. Noch bevor die Religionsverfolgungen unter Antiochus Epiphanes begonnen hatten, regte sich der Geist nach Neuerungen unter denen, die zum Hellenismus hinneigten, und dieser Geist, von äusseren Mächten ermuntert und unterstützt, wurde immer herausfordernder und stürmischer. Er blieb nicht ohne Wirkung und Einfluss auf die Lehrhäuser. Es entstand eine geistige Bewegung, die gegen die herkömmliche Auffassung und Auslegung des Gesetzes und das festgewurzelte Herkommen gerichtet war: die ersten Parteigänger der sadducäischen Richtung waren hervorgetreten. Das ist durch eine Ueberlieferung bezeugt, deren historischer Kern nicht zu bezweifeln ist. Von Antigonus aus Socho, dem unmittelbaren Vorgänger Jose b. Jooser's und Jose b. Jochanan's, wird berichtet (Aboth d. R. N.), dass zwei seiner Schüler zu einem das bestehende Judenthum bekämpfenden Standpunkt sich bekannten und die Richtung des Sadducäismus begründeten. Aus dieser Ueberlieferung ist als historische Thatsache zu entnehmen, dass der Geist der Negation, der mit dem Hellenismus eingezogen war, auch die Lehrhäuser nicht verschonte. Angesichts solcher bedenklichen Erscheinungen, die das Judenthum

<sup>1)</sup> Vgl. Frankel, a. a. O. S. 30 ff.; Grätz, Geschichte der Juden Bd. III, S. 7 ff.; Weiss, a. a. O. S. 103 ff.

bedrohten, war es Aufgabe der führenden und leitenden Kreise, an Schutzmassregeln zu denken. Den Schulen, aus denen die Lehrer des Volkes, die Gesetzeslehrer und Richter hervorgingen, musste die Fürsorge sich zuwenden, dass diejenigen, welche die Grundlage des Judenthums zu vertreten, Gesetz und Recht zu lehren und zu pflegen hatten, von den neuen verderblichen Anschauungen unbeeinflusst blieben. Dies sollte erreicht werden durch Schranken, die um das Lehrwesen zu ziehen sind.

So entstand und gelangte der Gedanke der „Ordination“, der Gesetzeslehrer in die Hallen des Synhedrions. Es wurde die Frage aufgeworfen, dass nur derjenige als Gesetzeslehrer und Richter sollte wirken dürfen, der dazu von der höchsten Religionsbehörde, dem Synhedrion oder von dessen Oberhaupt, dem Nassi, autorisirt oder ordinirt wird. Dabei trat aber die Meinungsverschiedenheit der Synhedrialhäupter hervor, sodass eine Entscheidung nicht zu erzielen war. Welche Gründe dafür und welche dagegen vorgebracht wurden, das ist bei der Dürftigkeit der Ueberlieferung nicht zu ermitteln. Aber die Frage verschwand nicht mehr von der Oberfläche, bei jedem Wechsel der Synhedrialhäupter erhob sie sich von Neuem, — da die bedenklichen Zustände und Thatsachen in der Reihenfolge der Generationen sich eher verschärften und vermehrten, — doch immer wieder befanden sich die Häupter des Synhedrions im Widerstreit gegenüber dieser Frage, wodurch deren Entscheidung verhindert wurde. Einen so langen Weg, von Jose b. Joeser und Jose b. Jochanan bis auf Schammai und Hillel, musste sie zurücklegen, bis des letzteren Autorität, die Alles überragte und überbot, bis Hillel der Semicha, der „Ordination“ zum Siege verhalf. Mit welchen Formalitäten verbunden man sich die „Ordination“ gedacht hat?

Eines ist sicher, denn darauf weisen unbedingt hin die termini סמך und סמיכה, dass das „Handauflegen“ als das wesentlichste Symbol des feierlichen Actes betrachtet wurde nach dem Vorgehen, welches der grösste Lehrer des Judenthums, welches Moses seinem Jünger Josua gegenüber beobachtete, als er ihn feierlich zu seinem Nachfolger bestellte. Ob an eine

Titulatur, wie sie später zur „Ordination“ gehörte, ob an den Titel „Rabbi“ (רַבִּי) gedacht wurde, dafür bietet die Controverse der Synhedralhäupter nicht den geringsten Anhaltspunkt, da in ihrem Wortlaut die Frage nur nach ihrem Wesen und der Hauptsache nach gekennzeichnet ist.

Und wenn auch dafür in derselben kein Anhaltspunkt zu finden ist, dass die „Ordination“ vom Synhedrion oder dessen Oberhaupt hätte ausgehen sollen, aus der Baraitha (Tosefta, Chagiga II, 9; ib. Schekalim III, 27; b. T. Sanh. 88b), welche über die Stellung und die Wirksamkeit des Synhedrions ausführlich handelt, ist zu ersehen, dass das Synhedrion in der Quaderhalle als die Centralbehörde fungirte, welche die Autorisation und Bestallung der Gesetzeslehrer zu Richtern thatsächlich vornahm. Die diesbezügliche Stelle lautet: מִשֶּׁם שׂוֹלְחִין וּבֹדְקִין כָּל מִי שֶׁחָכֵם וְעָנִי וְשֹׁפֵר וְרָא חָטָא וּפָרַק טוֹב וְרוּחַ הַבְּרִיּוֹת נָחָה הֵינּוּ שֵׁשִׁין אוֹתוֹ דִּין בְּעִדְרוֹ מַעֲלִין וּמוֹשִׁיבִין אוֹתוֹ בְּדֵר הַבֵּית מִשֶּׁם מַעֲלִין וּמוֹשִׁיבִין אוֹתוֹ בְּחֵל וּמִשֶּׁם מַעֲלִין וּמוֹשִׁיבִין אוֹתוֹ בְּלִשְׁתַּת הַהֵיטָה. Es wird hier auch die Thatsache zur Kenntniss gebracht, dass die Beförderung des Richterstandes nach der Stufenleiter der Rangordnung zur Befugniss des Synhedrions gehörte<sup>1)</sup>.

Zur Institution des Judenthums ist die „Ordination“ erst durch Hillel erhoben worden, und erst unter seinen Nachfolgern und Jüngern begegnen wir der Titulatur רַבֵּן und רַבִּי für die ordinirten Gesetzeslehrer. Sie hat sich aber nicht in der Weise festgesetzt und eingebürgert, dass sie zur ausschliesslichen Befugniss des Synhedrions gehört hätte, sondern hatte nach dieser Richtung hin infolge der Zeitverhältnisse mehrere Wandlungen zu bestehen, die in der Baraitha (j. T. Sanh. I, 3) folgendermassen charakterisirt sind: בְּרֵאשִׁיתָהּ כָּל אֶחָד וְאֶחָד מִמֶּנּוּ אֵת הַלְמִידוֹ בְּנֵן רַבֵּן יוֹחֵן בֶּן זִכִּי מִמֶּנּוּ אֵת רַבִּי לִיעֲזֵר וְאֵת רַבִּי הִישֵׁי . . . חֲזֹרוּ וְהִלְכִין כְּבֹד לְבֵית הָהוּא . . . חֲזֹרוּ וְהִתְקִינוּ שֶׁלֹּא יִהְיֶה בִּיד מִמֶּנּוּ אֶלָּא מִדֵּעַת הַגִּישָׁא

<sup>1)</sup> Die Stelle in der Mischna (Sanh. IV, 4): הָיוּ צָרִיכִין לְסִמּוֹךְ כּוֹמֵכָן מִן הָרֵאשִׁית, scheint mir nicht zu beweisen, wie Bacher als selbstverständlich annimmt (a. a. O.), dass die Synhedralmitglieder vom Synhedrion ordinirt wurden, da darunter gemeint sein kann, dass sie „ergänzt“ wurden, wenn es nöthig war.“ Vgl. Tosefta, Chagiga I, 4: שָׂאֵם רִצָּה לְסִמּוֹךְ מִן הַמִּשְׁדֵּר כּוֹמֵךְ.



לְשֵׁלָא דָא הִישָׁא סְמָחָא אֲלֵא מִדְּבִיד (Vgl. Bacher's trefflichen Aufsatz „Zur Geschichte der Ordination“, Monatsschrift, 38. Jahrg. S. 122 ff.)

Als Resultat der vorstehenden Ausführungen würde sich ergeben, dass die Semicha, die „Ordination“, die erst unter den Nachfolgern und Schülern Hillel's durch die Titulatur רַבֵּן und רַבִּי zum Vorschein kommt, eine Geschichte hinter sich hat, die auf Jose b. Joëser und Jose b. Jochanan zurückgeht, und dass die Spuren dieser Geschichte in der Controverse der Synhedrialhäupter sich erhalten haben.

Wir hätten sonach im Mischnatext (Chagiga II, 2 und 3) die „Ordination“ und das „Handauflegen“ bei den Opfern in ähnlicher Weise an einander gereiht, wie beide in der Baraita neben einander sich vorfinden: סְמִיכָה בְּשִׁלְטָה וּמִיכּוֹת וְקִיָּם בְּשִׁלְטָה (Tosefta Sanh. I, 1), indem das eine die „Ordination“, das andere das „Handauflegen“ bei den Opfern bedeutet. S. ib. j. T. I, 3; b. T. 13b.

Es sei nur noch am Schluss bemerkt, dass die hier behandelte Auffassung nicht im Widerstreit stehen muss mit dem Ausspruch des R. Jochanan, auf welchen — da eine directe Erklärung nicht gegeben ist — die herkömmliche Interpretation zurückgeführt wird, wenn angenommen wird, dass derselbe seinen Platz vertauscht hat, indem er nicht zur Mischna Chagiga II, 2, sondern zur Mischna Chagiga II, 3 gehört. Der Widerstreit verliert sich, wenn gewissermassen das häufig von R. Jochanan zur Auslegung der Mischna in Anwendung gebrachte Auskunftsmittel: מִדְּחִלְפֵי הַשִּׁטָּה auch seinem Ausspruch gegenüber zur Anwendung gelangt. Die in demselben hervorgehobenen אֲבוֹת הַשֵּׁלָם (j. T.) oder גְּדוּלֵי הָדוֹר (b. T.) wären Schammai und Hillel, die Urheber der Halacha (Chagiga II, 3<sup>1</sup>).

Die Harmonie wäre ungetrübt mit dem grossen Lehrer Palästinas, der eine Leuchte des Judenthums gewesen.

<sup>1</sup>) Die vom Seminardirector Schwarz im 37. Jahrg. der Monatsschrift veröffentlichte Abhandlung über „die erste halachische Controverse“ habe ich nicht gelesen, da ich diesen Jahrg. nicht zur Hand hatte. Aus den Bemerkungen Feuchtwang's darüber habe ich ersehen, dass Schwarz diese Controverse unter einen neuen halachischen Gesichtspunkt gestellt hat (Jahrg. 38, S. 385.).

## Aus meinem Briefwechsel mit David Kaufmann.

Von

Dr. **M. Horovitz.**

---

In einem Briefe vom 19. Februar 1894, in welchem der Unvergessliche in Bezug auf eine Stelle in meinem **מסה לד'** S. 2 **אפי' שנמצא בחוסר'** im Namen des Rabbiners Professor Bloch darauf aufmerksam macht, dass auch in den **תשובות השי"ים לד'** zum **רמב"ם** § 30 **תוספת** für **נופס'** steht, spricht er den Wunsch aus, dass die „so hoch interessanten“ Gutachten über den Streit der Rabbinen Schwabens und Frankfurts, von denen einige im ersten Theil meiner „Frankfurter Rabbinen“ zum Abdruck gelangten, vollständig herausgegeben werden mögen. Sein wiederholtes Verlangen, dieselben zu lesen, habe ich leicht befriedigen können: ich liess von der in meinem Besitz befindlichen alten italienischen Handschrift eine Abschrift machen, die ich ihm auf längere Zeit zuschickte, und die er vielfach wissenschaftlich benutzte. Besonders die Gutachten des Rabbi Meir aus Padua und der Gelehrten von Mantua schienen ihm von solcher Wichtigkeit zu sein, dass er immer wieder darauf zurückkam, die ganze Sammlung müsste veröffentlicht werden. Hier, in dem seinem Andenken gewidmeten Buche, kann nun mitgeteilt werden, dass in einem von unserem unermüdlichen Dr. A. Berliner geplanten litterarischen Unternehmen die Sammlung Aufnahme und Bearbeitung finden soll.

Ein weiterer Wunsch, den mir David Kaufmann wiederholt ausgesprochen, war, dass die Grabschriften vom alten Friedhof der Frankfurter Gemeinde veröffentlicht werden. Nachdem diese Grabschriften alle gesammelt und chronologisch geordnet waren, schickte ich sie auf seinen Wunsch Kaufmann zu. Er behielt sie längere Zeit, und die Eingeweihten werden wissen, wie viel er aus diesen Grabschriften in seinen ausgezeichneten, so weit verzweigten Arbeiten verwerthete. Aber er wollte diese reiche Quelle auch anderen zugänglich gemacht sehen, und in fast jedem Briefe, den ich von ihm erhielt, drückt er seine „Ungeduld“ darüber aus, dass die Grabschriften noch immer nicht erschienen. Nachdem ich ihm zur Beruhigung einige Druckbogen der Grabschriften zugeschickt hatte, erhielt ich sie, mit Bemerkungen förmlich bedeckt, wieder. Diese werden nun, so weit sie von Wichtigkeit sind, mit veröffentlicht werden, sobald die Einleitung fertig ist, die ich in den nächsten Tagen abzuschliessen gedenke.

Einer Frage, die ich da behandle, galt sein letzter Brief an mich. Es ist die Frage, worauf es zurückzuführen sei, dass bei den „Portugiesen“ liegende und bei den Aschkenasim aufrechtstehende Grabsteine gebräuchlich sind. Der Brief möge hier seinem ganzen Wortlaute nach Raum finden.

„Verehrter Herr Rabbiner!

Durch einen tückischen Zufall kommt Ihr g. Brief mir 2 Monate nach seiner Absendung zu Händen. Ich bitte Sie um Vergebung, wenn ich daher so verspätet antworte. Ich sehe Ihrer g. Publication, zu der ich Ihnen bereits vor 2 Jahren meine Ergänzung schickte, ungeduldig entgegen. — Liegende Grabsteine habe ich nur auf dem jüdischen Friedhofe in Venedig auf dem Lido gesehen, aber auch dort wurde mir als Grund für diese Erscheinung die Furcht vor den Kugeln der feindlichen Geschütze oder das Campieren der Truppen auf dem Gottesacker angegeben.

Ueber die merkwürdige Erscheinung der Echoreime in den Frankfurter Grabschriften habe ich in Brody's H. B. eine Bemerkung veröffentlicht.

Ihrer Arbeit mich wie stets Allem, was von Ihnen kommt, entgegenfreuend, in aufrichtiger Hochschätzung und Ergebenheit

D. Kaufmann.

Andrássystr. 20.

Bp. 28./2. 99.“

Einen dritten Wunsch äusserte er — und auch hier kam sein belebendes enthusiastisches Wesen zum Ausdruck — in Bezug auf ein Buch, dessen Erscheinen er durch Empfehlung an die Zunzstiftung förderte: **דורות הראשונים** von Isaac Halevi.

Das Erscheinen des ersten Bandes hat ihm eine wahre, grosse Freude bereitet, und er war ganz glücklich, dass es gelungen ist, dem ausgezeichneten Gelehrten die Möglichkeit zu verschaffen, seine gründlichen Arbeiten fortzusetzen, die aus dem gewaltigen Gebiet der Halacha die Bausteine zusammentragen, um die für viele so entlegene dunkle Ecke der jüdischen Geschichte, die Zeit der Saboräer und Geonim wesentlich zu erhellen und auszubauen. Soeben wird der zweite Band der **דורות הראשונים** gedruckt, für dessen Erscheinen aber ebenso wie für die Vollendung des dritten vom Verfasser in Aussicht gestellten Bandes der Gedanke förderlich sein möge, dass hier einer der lebhaftesten litterarischen Wünsche Kaufmann's verwirklicht werden soll.

Zu einer Stelle, die ich in einem als Anhang zum ersten Theile der **דורות הראשונים** veröffentlichten Briefe berührt habe, möge hier eine kurze Bemerkung Raum finden.

Babli, Kethuboth 60b wird von Rabbi Meïr überliefert dass eine **סיניקת** 24 Monate zu warten habe, während R. Jehuda nur 18 Monate für erforderlich hält. Darauf sagt Rabbi Jonathan bar Josef: **הן הן דברי בית שמאי הן הן דברי בית הלל שב"ש**, „denn Schammai fordere 24 und Hillel 18 Monate“. Nun ist es auffällig, dass dennoch **רב ושמואל דאמרי תרידיה צריכה לדמתין עשרים וארבע חדש** und auch die Halacha von Beth Hillel abweicht. Auffällig ist ferner der Ausdruck **הן הן** anstatt **וב"ה**.

Endlich muss es auffallen, dass in den angeführten Worten

von **ב"ה** und **ב"ש** weder **צריכה להמתין** oder **לא תנאם ולא תנאם** noch auch **מינקת שבת בגלל** sich findet.

Es ist mir daher wahrscheinlich, dass die Ueberlieferung nur allgemein sich erhalten hatte, **ב"ש** und **ב"ה** seien verschiedener Ansicht gewesen, ob 24 oder 18 Monate nöthig sind, ohne dass festgestellt werden konnte, worauf die **פלוגתא** sich bezogen habe. (Vielleicht war Gegenstand des Streites die Frage **היא מנקתה עד כמה** Gittin 65 b, vergl. **פ"י יהושע** zur Stelle.)

Als nun R. Jonathan b. Josef die Meinungsverschiedenheit zwischen R. Meir und R. Juda hörte, rief er aus: **הן הן דברי** **ב"ה**, **בית שמאי הן הן דברי בית הלל**, darauf sei die alte **פלוגתא** zu beziehen. Da aber das nur die persönliche Vermuthung des R. Jonathan war, so konnte die Halacha davon nicht abhängig gemacht werden. Ganz dasselbe findet sich Moëd Katon 20a bei **אמר ראב"ש הן הן דברי ב"ש הן הן דברי ב"ה שבש"א שלשה ימים** u. s. w.

Dort ist zwar die Halacha **אפי"ן יום אחד**, aber immerhin heisst es: **רבא אמר הלכתא כותא דידן דאמר שלשה ב"ש**, also wieder wie **ב"ש**. Nun trifft auch hier alles das, was oben gesagt wurde, zu, die Möglichkeit ist also auch hier vorhanden, dass die Ueberlieferung unklar liess, worauf die **פלוגתא** sich bezog, und erst als **ב"ש** hörte, dass bei **המטה כפ"ית** eine Meinungsverschiedenheit herrsche, ob **שלשה ימים** oder **יום אחד**, meinte er **הן הן דברי ב"ש הן הן דברי ב"ה**. Die Halacha aber kann auf Vermuthungen hin nach **רבא** nicht von **מתניתין כותאם** abweichen! Vergl. daselbst Tosaphoth s. v. **אמר ר' יוחנן**. —

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Los Angeles

This book is DUE on the last date stamped below.

Form L9-Series 4939

UNIVERSITY OF CALIFORNIA-LOS ANGELES



L 010 336 916 1

PLEASE DO NOT REMOVE  
THIS BOOK CARD



University Research Library

BM 42, K155

GELENKBUCH ZUR ERI

